المملكة المغربية
القصر الملكي
دار الحديث الحسنية

مجلة



دار الحديث الحسنية

سنوية علمية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي

رئيس التحرير:
الدكتور محمد فاروق النبهان
مدير دار الحديث الحسنية

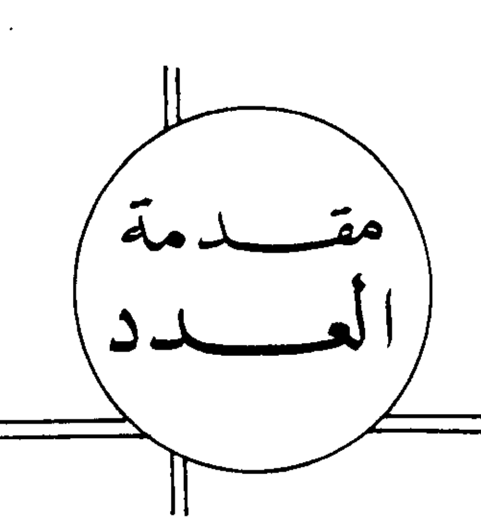
العدد 6
1408 هـ — 1988 م


بسم الله الرحمن الرحيم



مولانا أمير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله وأيده


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مقدمة العدد

بقلم الدكتور: محمد فاروق النبهان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين

يسرني أن أقدم العدد السادس من مجلة دار الحديث الحسنية وهذا العدد حافل كالأعداد السابقة بالبحوث العلمية المتخصصة، وحاولنا ادخال تنظيم جديد على أبواب المجلة، بحيث تشمل البحوث اختيارات من بعض الرسائل العلمية غير المنشورة التي تمت مناقشتها في دار الحديث الحسنية بالاضافة إلى بحوث منتقاة من البحوث التمهيدية التي تقدم بها المتخرجون للحصول بها على شهادة الدراسات العليا في العلوم الاسلامية..

وتحرص هذه المجلة على أن تحظى الدراسات الحديثية بمكانة متميزة من اهتمام الباحثين والدارسين، ذلك ان دار الحديث الحسنية تحرص على تعميق الإهتمام بهذه الدراسات والتشجيع عليها، لأن المغرب خلال تاريخه الطويل كان معروفا بأنه «دار حديث»، وتحظى دراسات الحديث باهتمام علماء المغرب، وللعلماء المغاربة فضل وتميز في الدراسات الحديثية خلال التاريخ الاسلامي، وكانت مجالس الحديث مما يتبارى به ملوك المغرب، ويتنافسون في تشجيع العلماء على حضور تلك المجالس، وفق نظام دقيق ومحكم، يعطي لهذه الظاهرة العلمية مكانة خاصة معبرة عن حب المغاربة لحديث رسول الله ﷺ، وتنافسهم في حفظه وروايته وبيان طرقه ومعرفة اسانيده، وهذه الظاهرة رافقت نشوء الدولة الادريسية ثم نمت وتطورت خلال الدول المغربية التي تعاقبت على حكم المغرب...

وتحدثنا الروايات التاريخية عن ملوك المغرب الذين نمت في عهدهم مجالس العلم وازدهرت مجالس الحديث، من امثال المنصور الموحدي وابي الحسن المريني والمنصور الذهبي الذي كان يحرص على رواية الحديث بسند شيوخه اعتزازا بالحديث وشغفا بعلومه.

وحظيت مجالس الحديث بمكانة متميزة في عهد الدولة العلوية الشريفة، التي كان معظم ملوكها من العلماء، الذين يحسنون الرواية ويحبون مجالس الحديث، ويحرصون على أن تعقد مجالس الحديث في قصورهم خلال شهر رمضان من كل عام، ويحضر تلك المجالس العلماء الذين اشتهروا بالحديث والفقه، ويجري في تلك المجالس من المذاكرة والمناظرة والمنافسة ما يجعل هذه المجالس من الظواهر الدالة على مكانة العلم في عهد هذه الدولة ورعاية ملوكها للعلماء وتكريمهم بكل اوجه التكريم التي ترفع من شأنهم في المجتمع، وتجعلهم في موطن الاجلال والاحترام، لكي يتمكنوا من اداء رسالتهم في تعميق قيم الاصالة ومواجهة التحديات الثقافية الوافدة، وتغذية مكانة العقيدة الاسلامية في النفوس، وبفضل ذلك استطاع المغرب وهو البلد الذي واجه اعظم التحديات، ان يظل شامخا قويا، لم تسقط رايته المواجهات القاسية، ولم تضعف من صلابته المحاولات الصليبية المتلاحقة التي كانت تحاول اقتطاع اجزاء من ارضه...

واشتهر في تاريخ الدولة العلوية السلطان سيدي محمد بن عبد الله الذي كان عالما ومحدثا واديبا ومؤرخا، وتروي كتب التاريخ تفاصيل دقيقة وهامة عن مجالس الحديث في عهده، وتذكر رجالها واسلوب الحوار فيها، والموضوعات التي كان يجري النقاش فيها، بالاضافة إلى ما كان يجري في تلك المجالس من ممازحات ومداعبات ادبية تعطي لتلك المجالس حلاوتها وتزيد من أثرها في تنمية علائق المحبة بين السلطان والعلماء...

واخذت مجالس الحديث في عهد جلالة الملك الحسن الثاني ابعادا جديدة، واصبحت ظاهرة اجتماعية خلال شهر رمضان من كل عام، يتتبعها الشعب المغربي من خلال اجهزة الاذاعة والتلفزيون بكل اهتمام، ويشارك فيها علماء من العالم الاسلامي في تظاهرة علمية فريدة، تؤكد اولا اعتزاز المغرب بالثقافة الاسلامية وتعبر ثانيا عن رعاية ملوك المغرب للحركة العلمية وتشجيعهم للمواهب العلمية المؤهلة لحمل رسالة العلم والدفاع عن العقيدة الاسلامية...

وفي شهر رمضان من هذا العام اعطى جلالة الملك أوامره السامية بأن تكون الدروس التي تلقى بحضرة جلالته في السنوات المقبلة منطلقة من الحديث الشريف، معرفة برواياته ورجاله، مبينة ما يتضمنه الحديث من أحكام وتوجيهات، لكي تكون هذه الدروس امتدادا لمجالس الحديث التي عرفها تاريخ المغرب، وفي هذا التوجيه تأكيد على

مكانة الحديث في المغرب، واصالة التوجه الاسلامي في هذا البلد الذي يرفض التطرف والانحراف ويحرص على سلامة المسيرة الاسلامية بحيث تكون ملتزمة بما التزمت به مسيرات السلف الصالح من تمسك بالقرآن الكريم والسنة الشريفة...

وهذا المنهج يكفل لاجيالنا الحاضرة ان تكون سديدة الاختيار في خطواتها لا تضل ولا تنحرف، تسير في طريق واضح معبد، تضيء مسالكه انوار من السنة الشريفة، التي كانت موطن اعتزاز الاجيال التي بنت حضارة الاسلام النقية الصافية.

والمغرب كان خلال تاريخه الطويل معتزا بشخصيته الاسلامية، متميزا بوحدة مذهبه، متشبثا بالقيم الاسلامية الاصيلة، محافظا على تقاليده وعاداته في المناسبات الدينية والاجتماعية، ومعظمها مستمد مما جرى عليه العرف ودعت إليه السنة الشريفة، وهذه التقاليد ما زالت حتى اليوم قوية راسخة في اعماق الشخصية المغربية، وليس من اليسير أن يتخطاها الفرد أو يتجاهلها، لأنها جزء من تراثه الديني والحضاري والثقافي، والأمم التي احتفظت بشخصيتها خلال تاريخها تظل تقاليدها عميقة الجذور في النفوس تحميها قيم راسخة فى المجتمع...

ومن اليسير على أي زائر للمغرب أن يلمس خصائص الشخصية المغربية، وان يلاحظ بوضوح أثر ذلك التراث الحضاري الذي امتد لمدة اثني عشر قرنا في دولة لم تفقد ذاتها أو شخصيتها، وبقيت الدولة المغربية قائمة منذ عهد مولاي ادريس الأول حتى الآن، في اسر تعاقبت على حكم المغرب، وكان المغرب هو المنطلق لامتدادات واسعة شمالا وجنوبا وشرقا، مكونا بذلك دولا عريقة في المجد، قوية في دفاعها عن الاسلام، غنية في عطائها الحضاري.

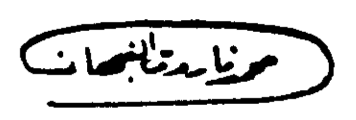
وفي ضوء هذا الواقع.. سيظل الشعب المغربي وفيا للسنة الشريفة، يستمد منها البركة والنور، ويجد في مجالسها ذاته وكيانه، ويحافظ عليها دراية ورواية، لكي يظل المغرب «دار حديث» كما كان خلال تاريخه الطويل..

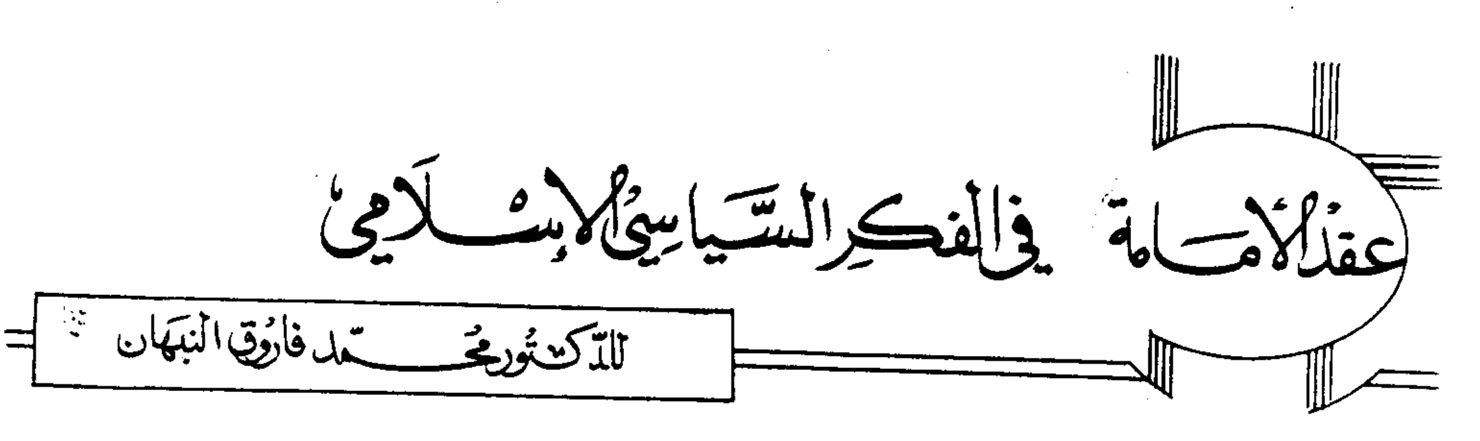
وادعو الله تعالى ان يسدد خطانا على الطريق، وأن يوفق اجيالنا المقبلة لكي تستلهم من سنة رسول الله الهداية، لكيلا تضل أو تنحرف عن المسار الذي يكفل لها سلامة الاختيار.

والله الموفق لكل خير.

الرباط : 6 محرم 1408

1 سبتمبر 1987





يمتاز الفكر السياسي الاسلامي بخصائص ذاتية، وتعتبر مصطلحاته من المؤشرات الدالة على تلك الخصائص، ومن الصعب على أي باحث أن يبحث في طبيعة هذا الفكر ما لم يملك المصطلحات، ودلالاتها الخاصة بها، عن طريق تتبع تلك المضامين والدلالات من خلال استقراء التاريخ الاسلامي، وفهم أصل تلك المصطلحات، ونشأتها وتطورها خلال المراحل المختلفة لذلك التاريخ.

وكلمة « الامامة » من الكلمات الدالة على رئاسة الدولة الاسلامية، وقد استعملها العلماء بهذا المعنى، كما استعملوا كلمة « الخلافة »، وقد تكون هناك فروق دقيقة بين معنى الامامة والخلافة، إلا أن معظم العلماء لا يفرقون بين الكلمتين، وقد استعمل « الامام الماوردي » في كتابه « الأحكام السلطانية » كلمة « الامامة » وجعل عنوان الباب الأول من كتابه « عقد الامامة »، وقال في ذلك [1]:

« الامامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الامة واجب بالاجماع » ثم تابع مباحث الامامة من حيث الوجوب، والانعقاد، وشروط أهل الامامة ودور أهل الحل والعقد في اختيار وتصفح أحوال أهل الامامة [2].

أما ابن خلدون فقد تحدث في الفصل الخامس والعشرين من مقدمته عن معنى الخلافة والامامة، واستعمل كلمة الخلافة، وقال في ذلك [3]:

« والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة إليها اذ احوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا ».

ثم حاول ابن خلدون بعد بيان حقيقة هذا المنصب، وهو النيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، ان يوضح معنى كل من الامامة والخلافة، وقال في ذلك [4]:

« وأما تسميته اماما فتشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به، ولهذا يقال : الامامة الكبرى، واما تسميته خليفة لكونه يخلف النبي في أمته، فيقال : خليفة باطلاق وخليفة رسول الله ».

ويعتبر الخليفة أو الامام بمنزلة الرسول ﷺ من حيث وجوب الطاعة له لانه يعتبر الحاكم الأول في شؤون الدين والدنيا، وهو خليفة عن الرسول ﷺ، وليس خليفة عن الله، لقول أبي بكر : لست خليفة الله ولكن خليفة رسول الله ﷺ [5].

وكلمة الخلافة مأخوذة من خلف، يقال خلفه : أي تولى الخلافة بعده، والجمع خلائف وخلفاء، واطلقت على من خلف الرسول ﷺ في رئاسة الدولة الاسلامية وتصريف شؤونها، أما كلمة « الأم » بالفتح وهي القصد، يقال : أم فلان فلانا أي قصده، ويقال فلان أم القوم أي تقدمهم، وتستعمل كلمة « الامام » للدلالة على الشخص الذي يؤتم به سواء كان مستقيما أو ضالا، قال تعالى [6]: « واجعلنا للمتقين إماما » وقال أيضا [7] : « فقاتلوا أئمة الكفر انهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون ».

ويبدو أن بعض العلماء يرون أن الامامة أدق تعبيرا من الخلافة، وربما كان الشيعة يفضلون استعمال لفظ الامامة للدلالة على صاحب الحق الشرعي في الامامة سواء كان متوليا السلطة أم لا، أما الخلافة فتطلق على السلطة الواقعية في حالة اسنادها إلى من لا تتوفر فيه شروط الامامة عندهم، ولا يفرق أهل السنة بين معنى الامامة والخلافة، لانهم لا يضعون شروطا خاصة للامام، ولا يعترفون بفكرة الامامة المقترنة بالعصمة، لان ذلك مما يتنافى مع عقيدة أهل السنة..

حكم الامامة

اتفق العلماء على أن **عقد الامامة واجب**، وذلك لان الامة تحتاج إلى إمام عادل

يقيم فيهم احكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة، ولم يشذ عن ذلك الرأي سوى جماعة قليلة لا عبرة بمخالفتها لرأي جماعة المسلمين، ومن هؤلاء المخالفين أبو بكر الاصم من المعتزلة وبعض الخوارج، وهؤلاء يرون أن الامة إذا تواطأت واتفقت على امضاء احكام الشرع وتنفيذ أحكام الله فعندئذ لا تحتاج إلى إقامة إمام [8].

وهذا الرأي مردود عليه ومحجوج بالأدلة الدامغة التي تؤكد وجوب إقامة إمام، وقال ابن حزم الأندلسي [9] إن هذا الرأي ساقط، ويكفي للرد عليه وابطاله اجماع أهل السنة والشيعة ومعظم الخوارج عليه، واستدل لذلك بالقرآن الكريم والسنة الشريفة التي تدعو إلى وجوب الامامة وطاعة الامام.

وقال ابن خلدون في الرد على هذا الرأي [10] بأن أصحاب هذا الرأي محجوجون بالاجماع، « والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك، والنص على أهله ومرغبة في رفضه ».

ثم قال : [11]

« واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وانما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه، كما اثنى على العدل والنصفة واقامة مراسم الدين والذب عنه وأوجب بازائها الثواب، وهي كلها من توابع الملك، فاذا انما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته ولا طلب تركه ».

ثم تابع ابن خلدون رده على من رأوا عدم وجوب إقامة امام مكتفين باقامة احكام الشريعة قائلا لهم [12] : « ان هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئا لانكم موافقون على وجوب اقامة أحكام الشريعة، وذلك لا يحصل الا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك وان لم ينصب امام، وهو عين ما فررتم عنه ».

وقد اختلف العلماء في سبب الوجوب [13]، هل هو العقل أو السمع، فذهب بعضهم إلى أن الوجوب ثابت بالعقل، لان العقل يوجب اقامة امام ينفذ احكام

الشرع، ويقيم العدل، ويصون الحقوق، وإذا انعدم الامام سادت الفوضى في المجتمع واضطربت أوضاعه، وانتشر الظلم فيه، وضاعت الحقوق، وذهب معظم العلماء إلى أن الوجوب ثابت بالشرع، لان الامام مكلف بالقيام بتنفيذ الاحكام الشرعية، وقد أوكل الشرع مهمة التنفيذ إلى أولياء الامور، وأوجب طاعتهم بسبب ذلك..

ولا شك ان اجماع العلماء بعد وفاة النبي ﷺ على اختيار خليفة للنبي ﷺ، واجتماعهم في سقيفة بني ساعدة لهذا الغرض يعتبر دليلا اكيدا على أن المسلمين قد اجمعوا على وجوب اقامة امام، لتنفيذ أحكام الشريعة، ولاقامة العدل في المجتمع.

قال النسفي في ذلك : (14)

« والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم، واقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق، واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ».

وقال الغزالي : (15)

« إن الدنيا والأمن على الأنفس والاموال لا ينتظم الا بسلطان مطاع، وهذا تشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والائمة، وان ذلك لو دام، ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع، دام الهرج وعم السيف، وشمل القحط، وبطلت الصناعات ».

ولا اعتقد أن هناك من يناقش اليوم من الناحية العقلية والواقعية فكرة اقامة رئيس للدولة، ولا يمكن تصور دولة بدون رئاسة، أو تصور مجتمع تتوفر فيه عناصر تكوين الدولة من الشعب والارض دون ان يتطلع أو يشعر بالحاجة إلى انشاء سلطة سياسية تباشر مهمة الاشراف على شؤون ذلك المجتمع بما يكفل تنظيم شؤونه..

وإن علماءنا الأقدمين عندما ناقشوا هذا الامر، توصلوا بحكم نظرهم العقلي إلى ان اختيار امام للمسلمين يعتبر من الامور الواجبة، لعدم تصور مجتمع بدون قيادة سياسية، وان الشرع عندما أوجب ذلك، سواء عن طريق النصوص الداعية إلى طاعة الامام أو عن طريق اجماع المسلمين فانما كان يراعي مصلحة المسلمين، وعندما تتحقق المصلحة فعندئذ يؤكدها الشرع ويدعو إليها..

ويقال للعلماء الذين يتخوفون من أن تكون السلطة مؤدية إلى الظلم والقهر ان الظلم والقهر ليسا من مستلزمات السلطة في جميع الاحوال، وبخاصة في ظل مراعاة الضوابط المختلفة والقيود الدقيقة التي حرص من خلالها الاسلام على ان يجعل من الحكم مسؤولية جسيمة، تخضع لرقابة الله تعالى أولا، وتخضع لقيود الشريعة وضوابطها ثانيا، وتخضع لرقابة الأمة المعنية والمسؤولة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثالثا..

شروط الامامة

تحدث علماء الفكر السياسي في الاسلام في كتبهم عن شروط الامامة، وتوسعوا بمالم تتوسع به كتب الفقه الدستوري في العصر الحديث، في مجال بحثها عن شروط رئيس الدولة وبخاصة فيما يتعلق بما اهتم به العلماء المسلمون وألحوا عليه وهو **العدالة على شروطها الجامعة والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والاحكام..**

وان من يرجع إلى كتاب « الاحكام السلطانية »للماوردي فسوف يرى دراسة وافية مستوعبة دقيقة لكل الشروط التي اشترطها العلماء في خليفة المسلمين.

ومن أهم الشروط التي ذكرها العلماء ما يلي :

أولا : العلم : ويراد به العلم الذي يمكن صاحبه من النظر في المسائل الدينية والدنيوية المعروضة عليه، وذلك لان الامام بحكم مسؤوليته هو مصدر القرار السياسي الملزم، ولا يمكن له أن يصدر القرار ما لم يكن متمكنا من المعرفة التي تعتبر ضرورية بالنسبة إليه، وقد توسع بعض العلماء في اشتراط توفر العلم الذي يمكنه من الاجتهاد، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث، وعلل ابن خلدون ذلك بان التقليد نقص، والامامة تستدعي الكمال في الاوصاف والاحوال..

وقال ابن خلدون في ذلك : (16)

« فاما اشتراط العلم فظاهر، لانه انما يكون منفذا لاحكام الله تعالى إذا كان عالما بها وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها، ولا يكفي من العلم الا أن يكون مجتهدا لان التقليد نقص، والامامة تستدعي الكمال في الاوصاف والاحوال ».

وقد توسعت مجالات العلم اليوم، واصبح الامام محتاجا إلى معارف وعلوم جديدة، وهي لا تقل من حيث الاهمية عن معرفة الاحكام الشرعية، ولعل سبب اشتراط العلماء

ان يكون الامام عالما مجتهدا حرصهم على ان يكون الامام ـــ كما قال ابن خلدون ـــ « مظهرا للكمال في الاوصاف والاحوال »، وهذا شرط لا يتوقف عند حدود العلم، وانما يتجاوزه لكي يكون الكمال شرطا عاما في الامام، سواء في العلم أو في العدالة أو الكفاية أو السلامة الجسمية.

وبخاصة إذا عرفنا ان الامام عادة لا يحتاج إلى ما يحتاجه القاضي من معرفة دقيقة بالاحكام الفقهية، لان الامام لا يباشر القضاء بنفسه، وليس من مهمته أن يتفرغ للقضاء لوجود قضاة متفرغين لذلك..

ثانيا : العدالة : ويراد بالعدالة ان يكون مؤهلا للاقتداء به، في سلوكه، وخصاله، ونزاهته وأمانته ومروءته، لأن العدالة من أهم مظاهر الكمال، ولهذا فقد اعتبرها الماوردي الشرط الأول من شروط أهل الامامة (17)، وقال ابن خلدون معللا اشتراط العدالة بان المنصب ديني وينظر في سائر المناصب التي تعتبر العدالة شرطا فيها، فكان اولى باشتراطها فيه، وتنتفي العدالة ـــ كما يقول ابن خلدون ـــ بفسق الجوارح بلا خلاف (18)، وهناك خلاف في انتفائها بالبدع الاعتقادية، واعتقد أن البدع الاعتقادية اشد خطورة من فسق الجوارح لانها تساعد على انتشار الانحراف في مسار العقيدة الاسلامية..

وقال الماوردي في هذا المجال : (19)

« وإذا قام الامام بما ذكرناه من حقوق الامة فقد ادى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان : الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الامامة شيئان : أحدهما : جرح في عدالته، والثاني : نقص في بدنه، فاما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين : احدهما ما تابع فيه الشهوة، والثاني ماتعلق فيه بشبهة ».

ثالثا : السلامة الجسمية : ويراد بهذا الشرط ان يكون الامام قادرا على مباشرة سلطاته، والقيام بواجباته ومسؤولياته، وقد فصل العلماء الحالات المختلفة التي تتنافى مع السلامة الجسمية، ومن الطبيعي ان ذلك يتعلق بما يخل ويمنع من القيام بالعمل المنوط به.

وقد أوضح الماوردي ذلك [20]، وقسم ما يعترى الامام من عوارض إلى ثلاثة امور :

أولا : نقص الحواس

ثانيا : نقص الاعضاء

ثالثا : نقص التصرف.

أما ما يتعلق بنقص الحواس، فمنه ما يمنع من الامامة كالجنون، ومنه مالا يمنع من الامامة كالخشم في الانف وفقد الذوق، لعدم تأثير ذلك على ممارسة الامام لواجباته، ومنه ما هو مختلف فيه كالصمم والخرس، فانهما يمنعان من ابتداء الامامة لانهما يخلان بكمال الأوصاف، اما إذا طرأ الصمم والخرس على الامام فان الماوردي يرجح الرأي الذي يقول بخروجه من الامامة، لأنهما مانعان من القدرة على القيام بالمسؤولية..

أما القسم الثاني المتعلق بنقص الاعضاء، فمن النقص ما لا يمنع من الامامة، كنقص أصبع في اليد والرجل، لان ذلك لا يؤثر في العقل ولا في النشاط، ومنه ما يمنع من اختياره ابتداء ويجعله غير صالح لمواصلة اعمال الخلافة إذا طرأت عليه كقطع اليدين أو الرجلين، ومنه ما يمنع من عقد الامامة ابتداء، واختلف في منعه من استدامتها كذهاب احد اليدين، لعجزه عن كمال التصرف..

أما القسم الثالث فهو نقص التصرف، ويتصور ذلك في حالتين : حالة الحجر عليه، وحالة الاسر، وذلك لان الامام إذا حجرت عليه فئة من الناس بسبب ضعفه واستبد بامور الدولة غيره فان كان المستبد كفوءا وكانت أعماله جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز اقراره عليها، تنفيذا لها وامضاء لاحكامها، لئلا يقف من العقود الدينية مايعود بفساد على الامة، وان كانت تلك الافعال خارجة عن حكم الدين لم يجز اقراره عليها [21].

رابعا : الكفاءة والجدارة : ويراد بهذا الشرط أن يكون الامام مؤهلا للقيام بمنصب الامامة، وقد أوضح أبو يعلي في كتابه « الاحكام السلطانية » ذلك بقوله : ان يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيا من الحرية والبلوغ والعقل والعلم والعدالة [22].

خامسا : القرشية : هذا الشرط مختلف فيه، فقد اشترطه أهل السنة واستدلوا على ذلك بقوله ﷺ « الائمة من قريش »، ولم يشترطه الخوارج وتبعهم المعتزلة وقالوا إن

الامامة حق لكل مسلم متى توافرت فيه شروط الامامة... [23].

وأوضح ابن خلدون في « مقدمته » رأيه في هذا الشرط، وقال ان الصحابة قد اجمعوا على اشتراط النسب القرشي يوم السقيفة، واحتجت به قريش على الانصار لما همت ببيعة سعد بن عبادة، وعلل ابن خلدون اشتراط النسب القرشي بأن قريشا كانت لها العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها، فتسكن إليه الملة وأهلها وذلك لان قريشا كانت عصبة مضر واصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ثم قال بعد ذلك : [24]

« فإذا ثبت ان اشتراط القرشية انما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الاحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك انما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ».

ونلاحظ ان ابن خلدون يوجه الحديث الوارد في اشتراط القرشية توجيها يؤدي إلى إلغاء هذا الشرط، من خلال تفسيره بالعصبية التي كانت لقريش، الا اننا لا نستطيع التسليم بهذا التوجيه، بالرغم من أهمية العصبية في بناء الدولة، لان النص لم يوضح العلة، فقد يكون ما أورده ابن خلدون صحيحا، وقد يكون غير صحيح، وبخاصة وان اشتراط القرشية ورد صريحا من غير تعليل أو تقييد، ولو صح ما أورده ابن خلدون من تفسير القرشية بالقوة الغالبة، لكان النص قد أشار إلى العلة من اشتراط القرشية...

ويبدو أن ابن خلدون كان متأثرا كل التأثر بفكرة العصبية التي كانت من أهم معالم عصره ومن أبرز أسباب قيام الدول، إلا أن النصوص لا يمكن تحديد مفاهيمها في إطار مرحلة زمنية محددة، لأن ذلك يؤدي إلى إلغاء تلك النصوص، وقد أشار ابن خلدون إلى أن الشارع لايخص الاحكام بجيل ولا عصر ولا امة، وهذا صحيح، ولذلك فانه من الصعب التسليم في حالة ثبوت النص بذلك التفسير الذي يؤدي إلى إلغاء الغاية من ذلك الاشتراط..

وأما أن يقال أن ذلك الاشتراط انما يدخل ضمن الكفاية، فان من الواضح ان اشتراط الكفاية هو شرط قائم بذاته، إذ لا يجوز لاهل الحل والعقد أن يرشحوا للخلافة

إلا من كان مؤهلا لها، ولم يشترط علماء الفكر السياسي الاسلامي أن يكون المرشح للخلافة من أهل العصبية، وإلا انعدمت الفائدة من الاختيار والاشتراط والبيعة، لان صاحب العصبية تدفعه إلى الخلافة عصبيته، وليست كفاءته، وهذا مما يدخل ضمن مباحث امارة الاستيلاء التي أشار إليها الامام الماوردي في كتابه الاحكام السلطانية..

وأعتقد شخصيا أن نظرية ابن خلدون في موضوع العصبية تحتاج إلى دراسة نقدية توضح مدى انسجام تلك النظرية مع قواعد الإمامة بالمفهوم الاسلامي، إذ من المؤكد أن ابن خلدون كان يتحدث عن الواقع كيف كان في زمنه، وفي ازمان اخرى سبقت زمنه، وكان عليه أن يسجل من خلال وصفه كمؤرخ دراسة تلك الاحداث وأن يفسر تلك الاحداث، من خلال منظور واقعي فعلي، كان مسيطرا في عصره وفي العصور التي سبقت ذلك العصر.

ومن المؤكد أن ابن خلدون كان ينهل من أحداث قريبة منه، وقد صاغ نظريته التفسيرية والتحليلية في نشأة الدول، ولكنه لم ينقد تلك الظواهر، أو يوضح مدى ملاءمتها للتصور الاسلامي الأمثل..

واننا لا نحرص على سرد الأحداث التاريخية، وليس من مهمتنا ذلك، ومن واجبنا أن نتحدث عن التصور الاسلامي، المستمد من ينابيعه الأصلية، فذلك حجة لنا، أما التصور الاسلامي المستمد من التاريخ الاسلامي فيحتاج إلى التأكد من سلامة انسجامه مع أصوله، وبخاصة إذا سلمنا بأن التاريخ الاسلامي ليس مرآة صادقة للتصورات الاسلامية الأصيلة، وقد لا يكون معبرا أو منسجما مع تلك التصورات، لانه كانت تحكمه مؤثرات خارجية توجه سيره، وتحدد مساره، كالعصبية التي أشار إليها ابن خلدون، وغيرها من المؤثرات التي قد لا تكون منسجمة مع التصور الاسلامي، وقد تكون متناقضة معه، لانها قد تلغي في حالة سيطرتها خصائص التصور الاسلامي الاصيل.

انعقاد الامامة :

قال أبو يعلى الحنبلي في كتابه « الاحكام السلطانية » [25] :

« والامامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني : بعهد الامام من قبل، فاما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد الا بجمهور أهل الحل

والعقد، قال أحمد، في رواية اسحق بن ابراهيم : الامام الذي يجتمع قول أهل الحل والعقد عليه كلهم، فقول هذا امام، وظاهر هذا انها تنعقد بجماعتهم ».

وهذه النصوص تؤكد أن الامام يتم اختياره عن طريق أهل الحل والعقد، أو عن طريق عهد الامام من قبله، والمراد بأهل الحل والعقد، أهل الاختيار، وهم فئة من الناس على درجة من الوعي والنضج والعلم والخلق، وقد اشترط العلماء في أهل الاختيار أن يكونوا من أهل العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الامامة على الشروط المعتبرة فيها، وان يكونوا من أهل العدالة الجامعة لشروطها، وان يكونوا من أهل الرأي والحكمة لكي يكون اختيارهم من هو للامامة أصلح وبتدبير المصالح اقوم واعرف.

قال الماوردي (26) :

« فاذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة، الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فاذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فان أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الامامة، فلزم كافة الامة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وان امتنع من الامامة ولم يجب اليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها ».

ولا خلاف في انعقاد الإمامة باجماع أهل الحل والعقد على اختيار الامام، وذلك لان اجماعهم على اختيار امام دليل على توفر شروط الامامة فيه، اذ لا يعقل وقوع الاجماع ما لم تكن شروط الامامة متوافرة فيه، والا لما وقع الاجماع عليه. ويشترط لصحة الاجماع أو الاتفاق الصادر عن أهل الحل والعقد ما يلي :

1 ــ أن يكون أهل الحل والعقد الذين انيطت بهم مهمة الاختيار في موضع ثقة الامة بهم، من حيث استقامة السلوك واستقامة الرأي، وسعة الادراك، والكفاءة في الاختيار، وان يكون ذلك مما وقع الاتفاق عليه، فان وقع الشك في كفاءة أهل الاختيار فلا يمكن اعتبارهم من أهل الحل والعقد، ولا يترتب على اختيارهم أي أثر ملزم..

2 ــ ان يكون اختيار أهل الاختيار ناتجا عن قناعة ذاتية، وان يكون اختيارا تتوفر فيه كل مقومات الاختيار، من حيث الحرية والامكان، فاذا لم تتوفر لهم حرية

الاختيار لوجود أسباب تحول دون ابداء رأيهم، كان اختيارهم غير ملزم، ولا يترتب عليه أي أثر من الناحية الشرعية..

والغاية من اشتراط هذين الشرطين ان يكون قرار أهل الاختيار محققا للغاية من اشتراطه، لكي تكون الامامة منبثقة عن كفاءة، ولكي يكون قرار الاختيار في موطن ثقة الامة به، وذلك لئلا يتسلط على الامة من لاتتوفر فيه شروط الامامة، عن طريق القوة والقهر والغلبة..

وقد تحدث الماوردي عن امارة الاستيلاء في موطن حديثه عن احكام الامارة، واجاز امارة الاستيلاء التي يعقدها الامام عن طريق الاضطرار، وليس عن طريق الاختيار، واجاز الماوردي ذلك على ان يتعهد الامير المستولي على الحكم بتنفيذ شروط محددة لقاء اقراره على ولايته وعلل ذلك بحفظ القوانين الشرعية وحراسة الاحكام الدينية، استدعاء لطاعته، ودفعا لمشاقته ومخالفته، وصار بالاذن له نافذ التصرف في حقوق الملة واحكام الدين..[27].

ويبدو أن الماوردي كان يعالج ظاهرة سيطرت وسادت خلال أيام ضعف مركز الخلافة في التاريخ الاسلامي، حيث كانت الامارة لا تتم في الغالب عن طريق اختيار وعقد، وانما تتم عن طريق الاضطرار والقهر، وكان لا بد من الاقرار والتسليم بذلك، دفعا للفتنة، وحقنا للدماء، وحماية لوحدة الدولة إلا أن ذلك قد يقود إلى نتائج خطيرة، وقد قاد فعلا إلى انقسامات ادت إلى تفكك دولة الخلافة الاسلامية..

ولما كان اجماع أو اتفاق أهل الحل والعقد على اختيار إمام يعتبر مستحيلا من الناحية الواقعية، وبخاصة في ظل اشتراط اجماع كل أهل الحل والعقد في مختلف البلاد الاسلامية، فان العلماء لم يشترطوا الاجماع والاتفاق لاستحالة ذلك، ولان الاختلاف في مثل هذه المواقف يؤدي إلى مزيد من الاختلاف، ويهدد وحدة وتماسك الدولة الاسلامية، واستدلوا على ذلك باجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة على اختيار خليفة للمسليمن بعد وفاة النبي ﷺ، إذ لم يحضر جميع اهل الحل والعقد ذلك الاجتماع، ولان الاتفاق لم يحدث في ذلك اللقاء، إذ اتفق عدد من الصحابة على بيعة أبي بكر، وتقدموا لبيعته ثم لحق بهم بقية الصحابة..

ويبدو من خلال الوقائع التاريخية ان اتفاق اهل الحل والعقد أو اتفاق أكثرهم على بيعة الامام يعتبر ملزما للآخرين، لان رأي الاكثرية يعتبر مؤشرا على سلامة الاختيار.

ويجب على أهل الاختيار أن يكون اختيارهم قائما على اساس الكفاءة والجدارة، وذهب جمهور العلماء إلى أن بيعة المفضول مع وجود من هو افضل منه صحيحة ومنعقدة، لان الناس مختلفون في معايير التفاضل وتقويم الاصلح [28].

حكم بيعة الامام :

تعتبر البيعة في الفكر الاسلامي من المؤشرات الواضحة على طبيعة العلاقة التي تربط الخليفة بالامة، من حيث الالتزامات المترتبة على عقد البيعة، بالنسبة لكل من الخليفة والامة..

والبيعة تعطي معنى العهد على الطاعة، كما تفيد معنى العقد، ويرى ابن خلدون [29] « ان البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد اميره على أن يسلم له النظر في امر نفسه وأمور المسلمين، لاينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الامر على المنشط والمكره ».

أما « القلقشندي » [30] فيرى أن معنى البيعة المعاقدة والمعاهدة، وهي مشبهة بالبيع الحقيقي، وكأن كل واحد من المتبايعين باع ما عنده من صاحبه..

وان العهد على الطاعة لا يرقى إلى مستوى الالتزام الناتج عن العقد، لان العقد يولد إلتزاما بحق كل من المتعاقدين، ويضفي على موضوع العقد أهمية قانونية، تجعله في مستوى العقود الناتجة عن الارادة الانسانية، مما يجعل الاخلال بما يترتب عليها من التزامات من القضايا التي تدخل في إطار المسؤولية القانونية والاخلاقية..

ولا يمكن تصور البيعة بمفهوم العهد الخالي من الالتزام، إذ يتنافى ذلك مع مفهوم الحكم في الاسلام ويتناقض مع النصوص الواردة في معنى البيعة من حيث الالتزام المتبادل، ويؤكد هذا المعنى ما روى عن أبي بكر الخليفة الاول لرسول الله ﷺ اذ قال بعد مبايعته :

« أيها الناس اني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فان احسنت فاعينوني، وان أسأت فقوموني » ثم قال :

« أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم، فاذا عصيت فلا طاعة لي عليكم ».

وهذه الكلمة تؤكد على معنى الالتزام المتبادل، الطاعة بالطاعة، فإذا انتفت

الطاعة فلا طاعة، وهذا يتناقض مع مفهوم العهد الذي يفتقد صفة الالتزام المتبادل..

ويؤكد معنى العقد في البيعة الدكتور عبد الرازق السنهوري، ويرى أن عقد البيعة هو عقد مستوف لكل أوصافه وشروطه القانونية، وان هذا العقد هو الذي يستمد منه الامام سلطته، وعقد البيعة هو عقد الامامة، اذ من الصعب تصور قيام الامامة مجردة من البيعة لان الفكر السياسي الاسلامي يجعل من البيعة شرطا لانعقاد الامامة، واذا لم تنعقد الامامة في نظر الشرع انتفت السلطة الاعتبارية التي يمارس بها الامام سلطته...

واذا كان بعض مفكري الفكر السياسي المعاصر في أوائل عصر النهضة في أوروبا قد طرحوا نظرية العقد الاجتماعي، وتصوروا وجود اتفاق ضمني بين الافراد على أن يتنازلوا عن جميع حقوقهم لصالح الجماعة التي تكون كيانا سياسيا يسمى السيادة، فإن ذلك الاتفاق هو شيء خيالي ووهمي وافتراضي، ومن الصعب تصور وقوعه، أو الاقتناع بمدلوله، وهو في جميع الاحوال لا يخرج عن حدود الافتراض المبرر لوجود السلطة.

وليس الامر كذلك في الفكر السياسي الاسلامي، حيث نرى ان السيادة الفعلية لا تمارسها السلطة بطريقة مطلقة، ولا نجد ذلك في التاريخ الاسلامي، ولا يجرؤ احد على ادعاء ذلك، لان السيادة الحقيقية لحكم الشرع، وهذا مما اجمع العلماء عليه...

والبيعة هي المظهر المؤكد لمعنى السيادة النسبية والمقيدة، حيث ترتبط البيعة بطريقة منطقية بوجوب مراعاة الامام لأحكام الشرع، سواء تمثل ذلك في البيعة التي تعبر من خلالها الامة عن تعاونها مع الامام، أو في الشروط التي يتوجب على أهل الاختيار مراعاتها عند اختيار الامام، ودعوة الامة لمبايعته..

ومن الطبيعي أن البيعة الاسلامية هي تلك البيعة الصادرة عن اختيار وإرادة، من غير اكراه أو اجبار، فان اقترنت البيعة بما يخرج بها عن نطاق الاختيار، فقدت قيمتها كسند شرعي للامامة، اذ من المقرر في مجال الفقه الاسلامي أن العقود مرتبطة بالارادة والاختيار وان الاكراه في حال ثبوته مما يفقد العقد قيمته، ولا يترتب عليه-ما يترتب على العقود من التزامات قانونية أو شرعية..

واجبات الامام :

تحدث العلماء عن واجبات الامام ولم يتحدثوا عن سلطات الامام، ولعل سبب ذلك ان كلمة « واجبات »-ادل على المطلوب من كلمة « سلطان »، فالامامة ليست

مجرد منصب شرفي يمكن صاحبه من السلطة، وانما هو منصب ترتبط شرعيته بقيام الامام بما انيط به من مسؤوليات دينية ودنيوية، ولهذا يغلب عليه استعمال كلمة واجبات للدلالة على طبيعة الحكم في نظر الاسلام،..

قال الماوردي : « والذي يلزمه من الامور العامة عشرة أشياء » :

أولا : حفظ الدين على اصوله المستقرة، وما اجمع عليه سلف الامة، فان نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب، واخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسا من خلل، والامة ممنوعة من زلل (31).

وقد أوضح ابن الأزرق في كتابه : بدائع السلك في طبائع الملك هذا الواجب، وقال بأن ذلك الواجب الخاص بحفظ الدين هو المقصود الاعظم من السلطان، عن طريق القيام على المبتدع في الدين بما يكفه عن ضلال بدعته بالتعليم واقامة الحجة، وبالهجران وبالتغريب وبالتحذير والتنفير (32).

وأولى العلماء أهمية خاصة للبدع، وذلك لان البدع تؤدي إلى كثرة الجدل، والجدل يؤدي إلى الخلاف والنزاع، وقد جاء النهي عن الجدل، لما يورثه في النفوس من أحقاد ولما يؤدي إليه من تنازع..

ويعتبر حفظ الدين من أهم واجبات الامام، لأن حقيقة الخلافة أو الامامة هي نيابة عن صاحب الشرع ـــ كما يقول ابن خلدون ـــ في حفظ الدين وسياسة الدنيا، « فصاحب الشرع متصرف في الامرين، أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية الذي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها » (33).

ثانيا : تنفيذ الاحكام بين المتشاجرين

وعلل الماوردي ذلك بأن الغاية منه« أن تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم » ونلاحظ ان ذلك قد يكون داخلا في اختصاص القاضي، مما يجعل ذكر ذلك مؤديا إلى تداخل مسؤوليات الامام ومسؤوليات القاضي، ومن المعروف ان الامام لا يجوز له ان يتدخل في قضاء القاضي، لان ذلك مما لا يدخل في السياسة..

ويرى العلماء ان المراد من ذلك ما يدخل ضمن ولاية المظالم حيث يباشر الامام بنفسه مسؤولية النظر فيها، ولا يعتبر ذلك من اختصاص القاضي، بالاضافة إلى أن تنفيذ

الاحكام بين المتشاجرين انما يباشرها القاضي بسلطة الامام، لانه صاحب الهيبة والقوة، ولهذا فان القاضي يقوى بقوة الامام ويضعف بضعفه.

ويمكننا تفسير ذلك بأن واجبات الامام تعني هنا واجبات الدولة أو مسؤولياتها، ويباشرها الامام من خلال مساعديه من وزراء وقضاة، ولا يعني ان الامام يجلس بنفسه في مجلس القضاء، وفي جميع الأحوال فان الامام يعتبر المسؤول عن اقامة العدل ومنع الظلم في المجتمع..

ثالثا : تحقيق الامن في البلاد :

وقد عبر الماوردي عن ذلك في معرض حديثه عن واجبات الخليفة بقوله : « حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الاسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال ».

ويعتبر هذا الواجب من أهم واجبات الخليفة، لان الغاية من اقامة السلطة توفير الامن ولا يمكن توفير الامن ما لم تكن الدولة قوية قادرة على ضبط الامور وتحقيق الاستقرار...

رابعا : إقامة الحدود :

أعطى العلماء أهمية خاصة لمسؤولية الخليفة عن اقامة الحدود، ولعل سبب ذلك ان الحدود من حقوق الله التي لا يملك الخليفة التنازل عنها أو قبول الشفاعة فيها، والامام في هذا المجال امين ومنفذ، فاذا ثبتت الجريمة وفقا لشرائط الاثبات الشرعية وجب الحد..

خامسا : الدفاع عن بلاد الاسلام

ولا يتم الدفاع عن البلاد الا عن طريق تحصين الثغور بما تحتاج إليه من عدة ورجال لان ذلك مما يحفظ بلاد المسلمين ودماءهم، إذ لا يمكن للامام أن يقصر في تحصين الثغور لأن من أهم واجباته حماية البلاد والدفاع عن شعبه..

وقال الماوردي في ذلك (34):

« تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الاعداء بغرة ينتهكون فيها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما ».

وأضاف ابن الازرق لما أورده الماوردي في مجال الدفاع عن البلاد حماية لدماء المسلمين وأهل الذمة أن من واجب الامام رعاية أهل الذمة، اذا التزموا بالشروط المأخوذة عليهم والواردة في كتاب عبد الرحمن بن غنم الاشعري، إلى عمر بن الخطاب، ومما جاء في ذلك الكتاب [35]:

« هذا كتاب لعبد الله عمر امير المومنين من نصارى مدينة كذا وكذا، وانكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرارينا وأموالنا وأهل ملتنا، وشرطنا لكم على أنفسنا ألا نتحدث في مدائننا ولا فيما حولها ديرا ولا كنيسة ولا مكية ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب منها، ولا نحيي ما كان منها في خطط المسلمين... ولا نؤوي في منازلنا ولا كنائسنا جاسوسا ولا نكتم غشا للمسلمين... ».

ويدخل ضمن هذا الجهاد في سبيل الله للدفاع عن الاسلام، لكي يكون الاسلام في موطن القوة، تحميه ارادة المسلمين، واستعدادهم للتضحية في سبيل الدفاع عنه.

سادسا : الاشراف على جباية الاموال وتوزيعها

ويعتبر الامام مسؤولا عن بيت مال المسلمين، جباية وتوزيعا، بحسب احكام الشرع، من غير تقتير أو اسراف، وهو مؤتمن في ذلك.

وقال الماوردي في ذلك [36]:

« جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف، وتقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ».

واشار الماوردي في موطن آخر إلى ان تقدير العطاء معتبر بالكفاية لكي يتمكن الانسان من تلبية جميع ما يحتاج إليه.

سابعا : تولية الاعوان الاكفاء :

وقد أشار ابن تيمية إلى هذا الواجب بقوله [37]:

« وليس عليه أن يستعمل الأصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية فيختار الامثل فالامثل في كل منصب بحسبه، واذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام واخذه للولاية بحقها فقد ادى الامانة ».

وذلك لأن مصالح الامة مرتبطة باختيار اصحاب الكفاءة لأنهم اقدر على حفظ تلك المصالح..

وقال الماوردي في ذلك [38]:

« استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويوكل إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة ».

ونلاحظ من الواجبات التي ذكرها العلماء أن الامام مسؤول مسؤولية تامة عن كل ما يهم امن المجتمع واستقراره والدفاع عنه، وحماية الحقوق، واقامة الحدود، والاشراف على الاموال ولا يتم له ذلك ما لم يعتمد على اعوان أكفاء يفوض إليهم الاعمال وينيط بهم المسؤوليات.

والامام في الفكر السياسي الاسلامي مسؤول بموجب بيعة الامة عن كل الاختصاصات، لا من حيث وجوب قيامه بها بطريقة مباشرة، فذلك يستحيل عليه القيام به وانما من حيث اتساع صلاحياته ومسؤولياته في تقليد من يعتمد عليهم من الامناء والاكفاء، ولا نجد في الفكر الاسلامي ذلك التفريق الذي نجده في الفكر المعاصر بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وذلك لان التشريع في ظل الفكر السياسي الاسلامي لاتباشره السلطة التشريعية الا في حدود التفسير للنصوص والاجتهاد فيما لا نص فيه، بما لا يصطدم مع التشريع الاسلامي في أصوله الثابتة، ووفق منهج الاصوليين في استنباط الاحكام...

وفي مجال القضاء، لا يملك الامام التدخل في احكام القضاء بما يخرج به عن منهج الحق والعدل، ويملك القاضي سلطة واسعة في اقرار الاحكام القضائية، على ان يكون ملتزما بما يجب الالتزام به من قواعد القضاء وادلة الاثبات الشرعية..

حقوق الامام :

ويتمثل حق الامام على الرعية في وجوب طاعته والامتثال لأوامره، تنفيذا لعقد البيعة، وتمكينا له لكي يباشر بطريقة سليمة ما انيط به من واجبات، وقد وردت نصوص كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تدعو إلى وجوب طاعة الامام ما لم يأمر بمعصية، فإن امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة، فإن خرجت جماعة من المسلمين عن طاعته، ورفضت نصرته فعندئذ يطلق عليها وصف « البغاة »، ولا يتعرض لهذه الجماعة

الباغية ما لم ترفض الطاعة وتهدد وحدة الجماعة، وذلك لان المخالفة المنبثقة عن اجتهاد لا يمنعها العلماء، مالم تقترن بعمل يهدد وحدة الامة، كاعتزال الجماعة، .واعلان البدعة، واجتباء الاموال وتنفيذ الاحكام، وعندئذ يجب على الامام ان يتصدى لهم، عن طريق التأديب والزجر اولا بعد دعوتهم إلى الطاعة، فان لم يرجعوا إلى الطاعة فعندئذ يجوز قتالهم، ويختلف حكم قتال البغاة عن قتال غير المسلمين، من حيث طبيعة القتال وقصده وغايته والاحكام المترتبة عليه...

قال الماوردي :

« وإذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأي الجماعة، وانفردوا بمذهب ابتدعوه، فان لم يخرجوا عن المظاهرة بطاعة الامام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها، وكانوا أفرادا متفرقين تنالهم المقدرة، وتمتد إليهم اليد، تركوا ولم يحاربوا، واجريت عليهم احكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود...فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل العدل، أوضح لهم الامام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا، ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة، وجاز للامام ان يعزر منهم من تظاهر بالفساد أدبا وزجرا، ولم يتجاوزه إلى قتل ولا حد »[39].

والغاية من ابراز العلماء للمباحث الخاصة بوجوب طاعة الامام وبيان احكام البغاة الخارجين عن الطاعة، هو توضيح أهمية وحدة الامة، واجتماع كلمتها، لكي تكون قادرة على الدفاع عن كيانها وحقوقها.

ولا يمكن لنا فصل واجبات الامام عن حقوقه لوجود تكامل بين الواجب والحق، فحق الطاعة والنصرة مرتبط كل الارتباط بمدى التزام الامام بما انيط به من مسؤوليات، لكي يتمكن من أداء تلك الواجبات على الشكل الاكمل..

ويهدف الاسلام إلى حماية وحدة الامة، لأن ذلك من أهم أسباب قوتها، ولهذا فانه يطلق صفة البغاة على من يخالف رأي الجماعة، منفردا بسلطة مستقلة، لان ذلك مما يهدد وحدة الامة...

ويعتبر عقد الامامة من أهم مباحث الفكر السياسي في الاسلام، لانه يعبر عن خصائص هذا الفكر الذاتية المتميزة، وهي خصائص قد لا تلتقي مع خصائص الفكر السياسي المعاصر، كما انها قد لا تلتقي مع خصائص الفكر السياسي الواقعي المستمد

من الاحداث التاريخية، فتلك الخصائص قد تكون ذات طبيعة مادية وواقعية، لانها قد تكون مستمدة من احداث ووقائع، وليس من مهمة الفكر الاسلامي أن يستجيب لمطالب الواقع، أو أن يخضع للمؤثرات التاريخية، لان ذلك يفقده القدرة على صياغة التصور الامثل المستمد من الاصول الاسلامية الاصيلة، ومن المفروض أن يتأثر الواقع التاريخي بالاصول الاسلامية، لا أن يؤثر فيها، والا أصبح الفكر الاسلامي فكرا معبرا عن التاريخ الاسلامي، محللا تطوراته، مفسرا أحداثه، وهذا ما يفقده أصالته وعمقه وخصائصه.



الهوامش

1ـ2 ـ الاحكام السلطانية ص 5.

(3) مقدمة ابن خلدون ص 190.

(4) مقدمة ابن خلدون ص 191.

(5) نقل ابن الازرق عن النووى قوله : ينبغي الا يقال خليفة الله، بل يقال الخليفة، وخليفة رسول الله ﷺ، وأمير المومنين..

(6) سورة الفرقان الآية 74.

(7) سورة التوبة الآية 12.

(8) انظر كتابنا نظام الحكم في الاسلام ص 448.

(9) انظر الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم ج 4 ص 87.

(10) مقدمة ابن خلدون ص 192.

(11) مقدمة ابن خلدون ص 193.

(12) مقدمة ابن خلدون ص 193.

(13) انظر كتابنا نظام الحكم في الاسلام ص 450.

(14) انظر العقائد النفسية ص 142.

(15) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص 135.

(16) انظر مقدمة ابن خلدون ص 193.

(17) قال الماوردي. « العدالة على شروطها الجامعة » الاحكام السلطانية ص 6.

(18) انظر مقدمة ابن خلدون ص 193.
(19) انظر الاحكام السلطانية ص 17.
(20) انظر الاحكام السلطانية ص 19.
(21) انظر الاحكام السلطانية لابي يعلى الحنبلي ص 6.
(22) انظر الاحكام السلطانية لابي يعلى الحنبلي ص 4.
(23) انظر كتابنا نظام الحكم في الاسلام ص 466.
(24) انظر مقدمة ابن خلدون ص 195.
(25) انظر الاحكام السلطانية ص 7.
(26) انظر الاحكام السلطانية ص 7.
(27) انظر الاحكام السلطانية ص 30.
(28) انظر الاحكام السلطانية للماوردي ص 8.
(29) انظر مقدمة ابن خلدون ص 209.
(30) انظر صبح الاعشى ج 9 ص 273.
(31) انظر الاحكام السلطانية ص 11.
(32) انظر بدائع السلك في طبائع الملك ج 2 ص 127.
(33) انظر مقدمة ابن خلدون ص 218.
(34) انظر الاحكام السلطانية ص 16.
(36) انظر بدائع السلك في طبائع الملك ج 2، ص 179.
(37) السياسة الشرعية ص 14 — 15.
(38) الاحكام السلطانية ص 17.
انظر الاحكام السلطانية ص 58.



النظام السياسي في العصر الأموي

للدكتور ابراهيم حركات

الخلافة والبيعة :

تجاذبت الجماعة الاسلامية في قضية الخلافة والامامة اتجاهات متعددة خلال قرون كثيرة منذ وفاة الرسول (ص)، وتبقى الاتجاهات الرئيسية محصورة في ثلاثة يضاف إليها رابع أقل انتشارا :

1 ــ الاتجاه القرشي الذي يحبذه عامة أهل السنة، وهو يقتضي حصر اختيار الخليفة من قريش، ارتكازا على بعض الاحاديث النبوية، وعلى ما تقرر في سقيفة بني ساعدة، وفي هذا الاطار تجاذب الخلافة كل من الزبيريين والامويين.

2 ــ الاتجاه الشيعي والقائم على اختيار الامام بنص نبوي.

3 ــ الاتجاه الديمقراطي القائم على اختيار الامة لامامها ويرفض الاتجاهين السابقين لانه ينطلق هو أيضا من أحاديث نبوية بعضها ينص على طاعة ولي الامر ولو كان عبدا حبشيا.

4 ــ الاتجاه الفوضوي الذي يختار الاستغناء عن الامام اذا استقامت أمور الناس بدونه، وهو رأي فريق النجدات من الخوارج.

إن كل هذه الاتجاهات حددتها على الخصوص، ظروف تاريخية وجغرافية، فالاتجاه القرشي املته هشاشة الصف العربي وضرورة اعتماد الاسلام في أجياله الأولى على حكم عربي لكن ديمقراطي. وحيث ان قريشا ظلت رمزا لمنشأ الاسلام وحماية أقدس معابده، مع ما كان لها دائما من مكانة لدى العرب، عموما، فإن اختيار الخليفة منها كان أمرا ضروريا وكما حدث فعلا، بالرغم من نزاع الزبيريين والأمويين. وخروج الخلافة من قريش يعني انهيار العرب جملة وتعرض الاسلام لتطورات فكرية عقيدية وحضارية ربما تسلبه كل أصالته وأسس ثقافته.

والاتجاه الشيعي مالت إليه عدة شعوب وجماعات عاشت في ظل ملكيات قديمة كما عند الشعوب الايرانية واليمن، وهو على أي حال حرر غير العرب من عقدة العجمة وسمح لهم بتحمل مسؤوليات رئيسية إلى جانب الخلفاء العرب قبل أن يصبح هؤلاء الخلفاء لعبة في أيديهم، لأن الأعاجم بادروا بأعداد كبيرة إلى اعتناق الفكر الشيعي في بدايته. والاتجاه الديمقراطي الذي مثله الخوارج فيما يرجع إلى الاختيار الجماعي الحر للامام، استقطب في أغلب صفوفه فئات الرجال كبني تميم وقبائل عمان، وعدد من قبائل اليمن وزناتة المغرب الكبير.

أما رأي النجدات فلم يعمر طويلا فهو لم يكن رأيهم كلهم، كما ان النجدات تخلو مع الازارقة بعد صراع طويل ضد الأمويين، عن مكانهم للصفرية والاباضية. والحق ان النجدات هم طليعة العمل الصفرى بالاضافة إلى حركة ابن مسرح.

والمتساهلون من السنيين يفضلون ان لا يمسوا بنقد أو تجريح خلفاء بني أمية، والأقرب منهم إلى الانصاف فرقوا بين مقتضيات الساسة في فترة من حكمهم، وما تطورت إليه الخلافة في فترة لاحقة من الانحراف، وخير من يمثل هذا الاتجاه، ابن خلدون في مقدمته، وهو يرى أن النزاع بين علي ومعاوية مرده طريقة كل منهما في الاجتهاد، وتوخي الحق « ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لايثار باطل، أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع إليه ملحد ». وبعد أن نوه بمزايا عمر بن عبد العزيز أكد أن خلفاءه « استعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ماكان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها، فكان ذلك مما دعا الناس إلى ان نعوا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم »... (1).

والدعوة إلى البيعة في أول نشأة الدولة انطلقت من استعمال القوة ضد الأطراف التي ظلت موالية لعلي بعد قضية التحكيم، وهكذا أطلق معاوية جيوش الشام على هذه الأطراف منذ سنة 39 سواء بالعراق أو الحجاز أو غيرهما (2). ثم سهلت بيعة الحسن استقرار الأمور للبيت الأموي أو بالاصح لمعاوية. ويظهر أن قضية الخلافة الوراثية راودت معاوية منذ أوائل خلافته، والارجح أنه كان يريد أن يرشح زياد بن أبيه، لكن وفاة زياد جعلته يهيء الرأي العام، لتولية يزيد ابنه بعده، ولزم لذلك استقدام الوفود من الأمصار لاقناعها (3).

وقليل من الخلفاء تمت بيعتهم بكيفية شاملة مطلقة ودون معارضة أو تلكؤ أو تملص، فابن الزبير والحسين لم يؤديا بيعتهما لا لمعاوية ولا ليزيد، واستمر ابن الزبير يناهض الأمويين حتى وقت متأخر من عهد عبد الملك بن مروان، أي حتى مصرع ابن الزبير، ويدخل في فئة المعارضين، الخوارج وعدد من الشيعة لأن بعضهم يكره على البيعة وبعضهم يلجأ إلى التقية. والذين رفضوا البيعة الأموية حتى نهاية امر ابن الزبير كثيرون، وفي العلماء من أنكروا علانية بيعة يزيد بن عبد الملك، كالحسن البصري وعامر بن شراحيل الشيعي ومحمد بن سيرين.وهؤلاء استدعاهم والي العراق عمر بن هبيرة، ودعاهم إلى البيعة، فأما البصري فوعظ العامل حتى يتخلى عن الدعوة ليزيد، وأما الآخران فلجأ إلى التقية (4) وسعيد بن المسيب امتنع من البيعة بولاية العهد للوليد وسليمان، فضربه عامل المدينة هشام المخزومي وأمر بتطويقه وحبسه (5) وكان قد رفض بيعة ابن الزبير فضربه واليه على المدينة، جابر الزهري. وجرت العادة أن يكتب الخليفة إلى الأمصار ببيعته أو ببعية من يوليه عهده فيتلقى البيعة الجماعية كتابة، وقد يتلقاها من أفراد لهم وجاهتهم. وقد جاء في نص بيعة عبد الله بن عمر لعبد الملك (6).

« لعبد الملك بن مروان، من عبد الله بن عمر. سلام عليك، فاني اقررت لك بالسمع والطاعة وسنة رسول الله ﷺ وبيعة نافع مولاي علي مثل ما بايعتك عليه ».

واعترف محمد بن الحنفية ببيعة عبد الملك بعد مقتل الزبير، وطلب من الخليفة ميثاق توقير حتى لا يناله اذى من ولاته، وكان جواب عبد الملك التزاما مباشرا بمراعاة مكانة المكاتب مع رقة متناهية في الرد (7)، غير أنه دعاه إلى مبايعة الحجاج بوصفه واليا على الحجاز وكانت بيعة الاقاليم تتم على يد الولاة، لأن الخلفاء نادرا ما كانوا يقبلون البيعة المكتوبة وحدها.

وعندما استولى عبد الله بن الزبير على الحجاز وبايعته الأقطار المجاورة امتحن عددا من العلماء المناهضين ومنهم سعيد بن المسيب وعبد الله بن المسيب وعبد الله بن عباس الذي ناله بالشتم، ومحمد بن الحنفية الذي ادخله سجن عارم (8).

واختلفت صيغة البيعة والدعوة للبيعة بحسب اتجاهات المعنيين بامرها، فبيعة الخوارج على أساس الالتزام بالكتاب ومحاربة (المشركين والمشركات) والاخذ بيد الضعفاء والتزام ابن الزبير بسيرة عثمان والشريعة المحمدية كما فعل الشيعة أيضا من حيث الاخذ بالكتاب والسنة لكن مع الطلب بدماء أهل البيت (9).

كذلك اختلفت صيغة الدعوة إلى البيعة عند بني أمية، فخطب التولية وهي أهم وثائق أساسية لتوضيح نوايا واتجاهات كل خليفة، ترتبط مضامينها بالظروف والسلوك الخاص بالخليفة وهكذا فخطبة يزيد الأول، وهي قصيرة نصا ومضمونا تكل أمر معاوية الى عفو الله أوعقابه وتربط قرارات خليفية بارادة الله،ثم تنتهي بجملة : اذكروا الله واستغفروه (10)...

والوليد بن عبد الملك ينوه بمزايا سلفه، ثم يأمر الناس بالطاعة ولزوم الجماعة وينهي خطابه بقوله : « أيها الناس، من ابدى لنا ذات نفسه ضربنا الذي فيه عيناه، ومن سكت مات بدائه.. »

لكن الجاحظ يعزو إلى الوليد قوله في خطبة بعد توليته : « ... إذا حدثتكم فكذبتم فلا طاعة لي عليكم، واذا وعدتكم فاخلفتكم فلا طاعة لي عليكم، واذا اغزيتكم فجمرتكم (أي منعتكم عن ذويكم) فلا طاعة لي عليكم... » (11).

. وأولى خطب عمر بمسحة من الزهد، وهناك خطبة أخرى حدد فيها خطته : « أيها الناس انه لا كتاب بعد القرآن ولا نبي بعد محمد ﷺ الا واني لست بقاض ولكني منفذ الا واني لست بمبتدع، ولكني متبع أن الرجل الهارب من الامام الظالم ليس بعاص، ولكن الامام الظالم هو العاصي الا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » (12).

وظهر عمر في هذه الخطبة محترما مدافعا عن السلطة القضائية واستقلالها، سلفيا ملتزما باحترام القرآن والسنة، مناهضا للظلم قابلا لحق الرفض من الاخرين اذا جاز. واتسمت خطبة سليمان قبله هي أيضا بمسحة من الزهد (ولو أن سليمان لم يكن زاهدا في حياته الخاصة) ثم دعا الامة إلى الأخذ بكتاب الله ولم يلتزم من جهته بشيء.

أما معاوية بن يزيد فقد خرج بفكرة ثورية لم تعتدها الانظمة الوراثية وذلك باعلانه رفض الخلافة بعد أن رشح لها ومن على منبر مسجد دمشق، قبل بناء مسجد الوليد اعلن أنه لو وجد في الناس مثل عمر بن الخطاب لرشحه ولو وجد ستة من الاكفاء لترك الامر لتشاورهم واختيارهم كما فعل عمر « فانتم أولى بأمركم فاختاروا له من أحببتم » وحسب نص ساقه ابن تغرى فان معاوية بن يزيد صرح بأن جده معاوية اغتصب الخلافة من علي، وان والده كان غير أهل للخلافة، وانه ركب هواه واخلفه الامر (13).

واذا كان معاوية الثاني قد أثار هزة داخل البلاط الاموي وبين انصار بني أمية، فان يزيد بن الوليد كان الوحيد الذي تولى مبادرة الاطاحة بسلفه، وهو أيضا الوحيد بين خلفاء بني أمية، الذي استوفت خطبته كل ماكان الرأي العام بحاجة الى معرفته من سياسة الخليفة عما يشغل باله، فمن جهة برز الانقلاب ضد سلفه وتصفيته بما بلغ إليه الخليفة السابق من استهتار بالقيم الدينية، وان ثورته كانت غضبا لله ولدينه وللدعوة لكتاب الله وسنته ثم التزم بعد هذا بأن لا يصرف جباية بلد الا في مصالحه، فان فضل عنه شيء نقله إلى من يليه، وان لا يمنع الجيوش الغازية والغائبة من التردد على اسرها، وان يلتزم بأداء الاعطيات السنوية والرواتب الشهرية في إبانها، وان يسهل سبل المعاش حتى يكون المسلمون أقصاهم كأدناهم، فان لم يوف بالتزاماته حق للناس خلعه، ثم هو يضع نفسه رهن إشارة من يختارون غيره.

وجابه عبد الملك بن مروان من الاطراف المناهضة مالم يجابهه غيره من بني امية ولربما كان مع معاوية أكثر الخلفاء لها في تقريب الناس بالمال والعطاء ووزع الحجاج عامل عبد الملك على العراق، في حرب ابن الاشعث مائة وخمسين مليون درهم على الجيش، ودعا عبد الملك احد ولاة ابن الزبير إلى بيعته مقابل استغلاله المطلق لجباية خرسان مدة سبع سنين (14).

البلاط الخليفي :

واختص القصر الخليفي بالاشراف على ما يسمى بدور الطراز، وهي مصانع تختص بصنع ملابس الخلفاء والثياب التشريفية التي تقدم للولاة عند تعيينهم وكذا بغيرهم من الشخصيات التي يخلع عليها الخلفاء، وتصنع من الحرير أو الديباج أو الابريسم، وتسدى بخيوط الذهب وتحمل أسماء الخلفاء وعبارات تيمن (15).

واتخذ بعض الخلفاء مستشارين يتميزون بحصافة الرأي، وربما بمعارفهم في شؤون الدين أيضا، وكان الاحنف بن قيس زعيم تميم مستشارا لمعاوية كما لازم مدة عبيد الله بن زياد (16). وكان روح بن زنباع وهو فقيه وأحد الذين تولوا شؤون فلسطين مستشارا لعبد الملك (17). واعتمد عمر بن عبد العزيز على جملة من كبار الفقهاء والمحدثين منهم رجاء ابن حيوة وسالم بن عبد الله ومحمد بن كعب.

وتتم الاستقبالات جماعيا بحضور الوالي المعني الذي ينتمي الوفد إلى اقليمه ويميز كبار الشخصيات بعطاءات وهبات، تقتطع عادة من بيت المال ففي دفعة واحدة تسلم الحسن بن علي من معاوية مائة الف دينار، وأخذ غيره ستين الفا وخصص يزيد بن معاوية في نشوة استقباله لعبد الله بن جعفر اربعة ملايين درهم وراجع عمر بن عبد العزيز سياسة أسلافه فأوقف التبذير واعتنى بالفقراء ولم يبال بأمداح الشعراء حتى قال جرير : خرجت من عند أمير يعطي الفقراء ويمنع الشعراء، وإني عنه لراض.

واستقبل معاوية وفود العرب من كل الجهات والحيثيات، وكان بين زواره سيدات عربيات سبقن إلى المعارضة في صف خصومه أو صمدن في مواقفهن، وبينهن من يستقدمن إلى البلاط قسرا ليسمع اليهن الخليفة بمحضر جلسائه، وتعزو الروايات اليهن من الجرأة في القول والفكر ما يثير الدهشة، وفيهن خارجيات وشيعيات وغيرهن. ولمعاوية من الصبر والحلم في استماع ما يكره أكثر مما لهؤلاء السيدات من الجرأة والشجاعة في القول (18).

ومنع عبد المالك ان يراجع في القول وهدد بقتل من جاحده لكن خلفاء آخرين من بني أمية كانوا يواجهون بجرأة بعض مخاطبيهم، ومحاكمة سليمان لموسى من نصير ابرز مثال كما ورد عند ابن قتيبة في الامامة والسياسة وعند غيره، واستقبل عمر بن عبد العزيز وفدا، فتقدم للكلام باسمه شاب حدث، فاستصغره فقال : ياأمير المؤمنين، لو كان الامر كله بالسن لكان في المسلمين من هو اسن منك ! ثم عبر بكلام فيه لباقة وفيه نصح للخليفة بأن لا يغتر بشكر الناس وثنائهم (19). بل إن أعرابيا حذر سليمان من سوء الحاشية وما يتحمله من مسؤولية أخطائهم فضلا عن أخطائه (20).

وكان يجري من المناظرات بمحضر معاوية وبمشاركته أحيانا، مايؤذي سمعة بني أمية وكثيرا ما يكون المتناظرون من الجانب الاموي والجانب المعارض كالعلويين والهاشميين والزبيريين (21).

وإذا كان أغلب خلفاء بني أمية حريصون على الظهور في بلاطهم بمظهر الوقار والاتزان فان كلامن يزيد بن معاوية، ويزيد بن عبد الملك ونجله الوليد، كان لايتستر من العبث والمجون، بل ان الوليد أفحش في ذلك حتى كان فيه حتفه، وبعض سيدات القصر كان لهن مقام سام لدى أزواجهن الخلفاء كما هو الشأن في أم كلثوم بنت عبد الله بن عامر زوجة عبد الملك (22). والقصر الخليفي مع هذا يكتظ بالخصيان والسيدات والجواري، مسيحيات وغيرهن من مختلف الملل والأجناس، وهكذا كان الشأن في البلاط البيزنطي أيضا.

وجاء في « تاريخ البشرية » (23). وصف لوضعية الخليفة الاموى الذي يقول كتابه : « ان الخليفة الاموي، هو من بعض الوجوه أمير بدوي يسير حسب التقاليد العربية جماعات من القبائل المسلمة والتي تسكن الخيام ولا تملك أرضا، وهو يسعى ما أمكنه في تلافي خطر تفتت الطبقات والذي تنشأ عنه الاحقاد وكعاهل، فهو يدير مناطق مفتوحة سكانها ليسوا عربا ولا مسلمين ويوطد أعراف الحكم القديمة ويحتفظ بالموظفين القدامى ».

وهذه الأحكام العاجلة مردها إلى صعوبة استقاء الحقيقة التاريخية والاسلامية وما تتطلبه من صبر طويل للرجوع إليها في مظان مختلفة : كتب الاداب والجغرافيا القديمة، فضلا عن كتب التاريخ والمصادر الميدانية نفسها ومقابلة بعض الروايات بما تقدمه المؤلفات غير العربية فالعرب الذين حكمهم الامويون لم يكونوا كلهم سكان خيام وإلا ماذا يقال عن البصرة والكوفة والقسطاط والقيروان ومدن الاندلس وعدد كبير من المراكز الاخرى التي بناها الامويون أو بنيت في عهدهم وأصبحت أمصارا عظيمة، فضلا عن المراكز الحضرية الموجودة بالبلاد المفتوحة والتي استوطنها العرب إلى جانب نزاة الحياة الحضرية العتيقة بالحجاز واليمن.

ولاية العهد

لم تكن ولاية العهد فكرة بيزنطية قط لدى العرب، وبالتالي عند بني أمية (24)، فالملكية نظام قد نم لدى الشعوب السامية، والعرب من أقدم هذه الشعوب، والاصح أن النظام الملكي الروماني أو البيزنطي استقي من الشعوب السامية والتحصينات البيزنطية اخذت الكثير عن المباني السامية، وكان في اليمن نظام قديم سبق البيزنطيين زمن طويل، وقبل أن تثبت أقدام الدولة الاموية في دمشق، حاول الحسن بن علي أن يحول الخلافة

إليه، ثم دعا الحسين الى نفسه وكلاهما كوارث لعلي، ثم راجت فكرة الوصاية لدى الشيعة، وما هي الا نظام لولاية العهد مهما اختلف شكلا فهل فكر الشيعة في أن يأخذوا هم أو بنو أمية هذا النظام عن غيرهم ؟.

وكانت وجهة نظر معاوية وأنصاره في إنشاء نظام وراثي وتعيين ولي للعهد في حياة سلفه هي الرغبة في المحافظة على الاستقرار وتجنيب الامة ما عانته من تمزق وفرقة، وإذا كان النظام الوراثي الأموي لم يحسم مشكلات الحكم الاسلامي فقد كان بالرغم من سوء الاختيار أحيانا والميل مع العاطفة أفضل من معاصرة البيزنطي الذي يذكرنا بما صار عليه منصب الخلافة من بهدلة أيام تدهور الحكم العباسي.

وقد اخذ معاوية يروج لاستخلاف نجله يزيد منذ سنة 53، وكانت نيته ان يعهد لزياد فلما توفي زياد في هذه السنة اخذ يهيء الرأي العام لتقبل بيعة يزيد، وواصل سعيه في ذلك حوالي سبع سنين « يروض الناس ويشاور ويعطي الاقارب والاباعد [25] » وكان له مجلس ضم عددا من زعماء العرب والبيت الأموي، فكلهم حبذ تولية يزيد، أمام الاحنف بن قيس فترك الأمر للخليفة نفسه وقال له : « ... ان كنت تعلمه لله رضا، ولهذه الأمة، فلا تشاور الناس فيه، وان كنت تعلم منه غير ذلك، فلا تزوده الدنيا وانت تذهب إلى الأخرى »

أما زعماء المدينة فرفضوا بيعة يزيد، حتى ورد معاوية يخطب السكان بحضور الحسين وعبد العزيز بن أبي بكر وابن عمر، وعبد الله بن الزبير وعلى رأس كل من الاربعة جنديان مسلحان فيقول : « ... هؤلاء الرهط سيادة المسلمين وخيارهم... وإني دعوتهم سامعين مطيعين فبايعوا وسلموا وأطاعوا... « وترك هؤلاء الزعماء مشدوهين، فجعلهم من المبايعين ولم يقل أحدهم شيئا... وكان مروان بن الحكم نفسه من أشد الامراء غضبا على تولية يزيد العهد حتى معاوية أن تكون له ولاية العهد بعد يزيد، ولم يف بذلك حتى ساعدته الظروف تلقائيا بعد موت يزيد وتخلي نجله معاوية عن الخلافة.

والذي حرك الثورة ضد بني امية، وأذكى حماس الأحزاب للمقاومة المسلحة كان سوء اختيار ولي العهد أكثر مما كان من أجل المبدإ نفسه، والدليل على ذلك ان المعارضة خفت حدتها كثيرا ضد عمر بن عبد العزيز مع انه من خلفاء بني امية اما يزيد فقد أرغم الناس على بيعته قهرا في حياته، وعندما قدم قرشيان للبيعة في قباء بعد وقعة الحرة، قال لهما القائد مسلم بن عقبة بايعا فأجابا : نبايع على كتاب الله وسنة

نبيه فرفض هذه الصيغة وضرب عنقهما (26).

وأوصى يزيد بالبيعة لابنه معاوية، لكن يزيد توفي بعد ثلاثة أشهر، أما معاوية فلم يمارس الحكم إلا أربعين يوما ثم تخلى عنه، ومات في ظروف غامضة بعد أيام، وفي خطبة التنازل على الخلافة أوصى باللجوء إلى الشورى حتى يتولاها من ترضى عنه الأمة (27). ولم يظهر من بيت معاوية من يرشح نفسه للخلافة، فتحولت إلى بني مروان، ابتدءا من جدهم مروان بن الحكم الذي حصل على الخلافة بفضل سيوف قحطانية الشام.

وفي سنة 65، بادر مروان بعد شهور من بيعته إلى عقد البيعة لنجليه عبد الملك ثم عبد العزيز من بعده، وكانت تلك أول مرة يتم فيها ترشيح أكثر من أمير واحد لولاية العهد، غير أن عبد الملك أسقط من ولاية العهد بعد توليته اخاه عبد العزيز ولما توفي هذا سنة 85 عقد عبد الملك لنجليه : الوليد وسليمان وتوليا الخلافة بالتعاقب.

وأوصى سليمان قبيل موته سنة 96 بالخلافة لعمر بن عبد العزيز ثم ليزيد بن عبد الملك ولم يكن راغبا في ترشيح يزيد، لكنه قال عن بني أمية : اني والله لأعلم أنها تكون فتنة ولا يتركونه (أي عمر) يلي عليهم الا أن أجعل أحدهم بعده، وجاء في عهد سليمان لعمر « إني قد وليتك الخلافة من بعدي، ومن بعدك يزيد بن عبد الملك، فاسمعوا له وأطيعوا واتقوا الله ولا تختلفوا، فيطمع فيكم » (28).

أما يزيد بن عبد الملك فقد رشح بالتعاقب لولاية العهد، أخاه هشاما، ونجله الوليد وكان ذلك سنة 102 هـ ولم يكن الوليد قد بلغ (29).

وحيث ان الوليد بن يزيد لها عن شؤون الخلافة بالصيد والشرب، وأنه تعسف علي بني هشام، فضلا عما جره سخط انصار خالد القسري بعد مقتله، وفيهم يمانية غيرهم فان هؤلاء الغاضبين، ألحوا على يزيد بن الوليد بن عبد الملك حتى بايعوه سرا، وقام على إثر ذلك بالاطاحة بالوليد (30)، وتكاد تكون هذه المرة الوحيدة التي كان تدبير البيعة يأخذ شكلا جماعيا، أي صادرا عن جماعة كبيرة، وليس من داخل البلاط، وأخيرا فإن مروان الجعدي اخر خلفاء بني أمية، استولى على الحكم بالقوة، وبفضل الجند الأموي بالجزيرة، والتي كان عليها واليا.

وبقطع النظر عن كفاءة هذا الخليفة أو ذاك، فان ولاية العهد لم تخضع قط لمشورة واسعة النطاق فيما عدا ترشيح يزيد بن معاوية، فكانت الترشيحات تتم في

أضيق نطاق مع بعض الأمراء، لكن ثنائية الترشيح ضمنت بالفعل، كثيرا من الاستقرار بالنسبة للبيت الحاكم ولا يعني ذلك استقرار الوضع العام.

الدواوين والكتاب

يذكر ابن خلدون أن الخلفاء الراشدين لم يتخذوا نظام الحجابة لأن مدافعة ذوي الحاجات عن أبوابهم محظور بالشريعة كما قال، إلا أن محاولة اغتيال معاوية وعمرو على يد الخوارج اضطرت بني أمية الى تعيين حجاب لترتيب الاستقبالات، مع ما مال إليه بنوامية من استحداث تقاليد ملكية (31)، لكنهم لم ينشئوا منصب الوزير، لو أن الرأي العام يطبق لقب الوزير على بعض من يلازمون الخليفة وقد يأتي ذلك من الرواة أيضا (32)، وعلى سبيل المثال كان روح بن زنباع بمثابة الوزير لدى عبد الملك كما قال الذهبي.

ولم يسند الخلفاء حجابتهم إلى عناصر عربية، بل أسندوها إلى الوالي (33)، ولكن الحجابة لم يكن لها على العموم كبير شأن في هذا العصر، فصاحبها يتولى بالدرجة الاولى أمور التشريفات.

واتخذ الولاة الكبار هم أيضا حجابا، ومن تعليمات زياد والي العراق لحاجبه عجلان أن لا يحجب عنه المنادي للصلاة، وطارق الليل ورسول صاحب الثغر، أي المسؤول عن التخوم المجاورة لبيزنطة، والطباخ إذا أعد الطعام (34).

والادارة المركزية بالرغم من اتساع رقعة الفتوح، ظلت بسيطة بعيدة عن التعقيد الذي عرفته عند العباسيين أو الفاطميين، وهي على العموم تتكون من أجهزة على رأسها:

1 ـ صاحب الشرطة 2 ـ صاحب الحرس وهو خاص بالحرس الخليفي 3 ـ صاحب الخراج 4 ـ صاحب ديوان الرسائل 5 ـ صاحب ديوان البريد 6 ـ صاحب ديوان الخاتم 7 ـ أمين بيت المال 8 ـ صاحب ديوان الجند. وفي عهد عمر وهشام جمع مع ديوان الخراج وفي عهد يزيد بن عبد الملك أشرف عليهما وعلى ديوان الرسائل مسؤول واحد، وأكبر تجميع للمسؤوليات تم في عهد يزيد الناقص الذي أسند الخراج والجند والحرس والخاتم الصغير إلى مسؤول واحد، ويلحق بهؤلاء قاض رئيسي

بالعاصمة يكون مستشارا للخليفة أيضا.

والمسؤوليات المذكورة يتقاسمها على العموم الموالي وعناصر من اليمن أو الشام لكن صاحب الشرطة لابد أن يكون عربيا، وهذا على الأقل حسبما يتبين من اللوائح التي يقدمها بعض المؤرخين أو الذين سجلوا هذه اللوائح (35).

وواضح أن إسناد عدد من المسؤوليات غير العسكرية للموالي لم يكن مبدئيا بقصد تحقيق فكرة المساواة البشرية أو الاسلامية، ولكن لأن بعض المسؤوليات التي تسند للموالي تتطلب كتمانا للاسرار والسهر على التنفيذ الحرفي لتعليمات الخليفة وثقة الخلفاء كانت ضعيفة في العناصر المضرية خاصة. أما مسؤولية الأمن فإن زعماء العرب في جملتهم لم يكونوا ليقبلوا اسنادها في هذه المرحلة إلى غير العرب.

وكان على رأس ديوان الرسائل (أو الانشاء) كاتب يفوض إليه الخليفة عملية ضبط وتوزيع الخطابات والمراسلات الخليفية وتجميع المراسلات الخارجية، والخليفة هو الذي يعطي صيغة الردود الموجزة على مراسلات (أو قصص) السكان وهو الذي يوقع هذه القصص، ويتوفر صاحب الديوان على غرفة لحفظ الوثائق تدعى بيت القراطيس (36) ويتم حزم القراطيس بدل تركها منشورة.

واستحدث ديوان الخاتم لختم الرسائل الخليفية كيفما كان موضوعها، وكان لهذا الديوان نواة منذ العهد النبوي الذي عين لختم الخطابات مسؤولا هو معيقيب بن أبي فاطمة الذي تحول إلى إدارة بيت المال في عهد أبي بكر وعمر. وكان إنشاء الديوان من عمل معاوية بعد أن اكتشف تزويرا ماليا في وثيقة غير ممهورة، واعتبر من أهم الدواوين حتى أسقط في أواسط الدولة العباسة كما ذكر ابن القفطي، وعندما يعلق الخليفة بتوقيعه (أي برده) على كتاب تنقل نسخة التوزيع في ديوان الخاتم، ثم يحزم الاصل بخيط ويختم بالشمع، واخيرا يختم بخاتم صاحب الديوان، وأورد البلاذري ما يفيد أن الأمويين نقا ا ديوان الخاتم عن الفرس.

وتداول الاشراف على ديوان الخاتم عرب وموال. وأبرزهم جميعا قبيصة بن ذؤيب الخزاعي صاحب ديوان الخاتم لدى عبد الملك. قيل أنه من مواليد عام فتح مكة. ووصف بأنه كان ابن الناس عند الخليفة، وأنه كان ثقة مامونا، وكان ممن أشاروا على

عبد الملك بعدم تنحية عبد العزيز أخيه من ولاية العهد حتى حسم الأمر بموت عبد العزيز. وعد قبيصة من الفقهاء. وكانت وفاته سنة 86 أو بعدها (37).

والبريد احتاج بالنظر لخطورته وارتباطه بمصالح الدولة والسكان إلى ديوان مستقل بدأ من عهد معاوية وأحكم تنظيمه على عهد عبد الملك. ولتنظيم البريد لزم النظر في خريطة السكك (الطرق). واعداد الخيل والسعاة. وعلى هؤلاء أن ينقلوا بالتتابع، المراسلات التي توزع عبر المراكز أو تستقبلها العاصمة، وبالاخص ما يهم البلاط الخليفي مباشرة. وتعتبر المسافة التي يقطعها الفرس بريدا، ومن هنا جاء استعمال لفظ البريد اداريا، والمسافة اثنا عشر ميلا. والحقيقة أن المهمة الرئيسية لديوان البريد سياسية، وهي تجميع الأخبار التي تروى عن سياسة الدولة والخليفة وعن تحركات الناس والإشاعات المتداولة. وسكة البريد ليست بالضرورة سكة القوافل، لأنه يبحث عن أقرب الطرق وأكثرها أمنا وحيث يمكن تخصيص موقع للساعي ليسلم ما أودع لديه للساعي الذي يليه.

وممن أضيف إليهم أمر البريد، قبيصة بن ذؤيب، صاحب ديوان الخاتم الذي سبق ذكره وكان يقرأ المراسلات الواردة على البلاط ثم يقدم موجزها إلى عبد الملك، وهذا الخليفة هو أول من بدأ الخطابات بعبارة قل هو الله أحد، بعد البسملة (38).

وتكتسي المراسلات الخليفية طابع الوضوح والصراحة، بل تتميز بشيء من القسوة والعنف تجاه الذين يتجاوزون ما حد لهم، وهي على أي حال تعكس الكثير من طبائع وتصرفات من وجهت إليهم وردود فعل الخليفة تجاه أصحابها، وهكذا الشأن في خطاب من معاوية إلى نجله يزيد يعنفه على سكره وموبقاته، وخطاب عبد الملك إلى الحجاج يحتقره ويوبخه على إهانته للصحابي الكبير انس بن مالك. أما يزيد يخاطب أهل المدينة بقوله :... وايم الله لئن وضعتكم تحت قدمي لأطأنكم وطأة أقل بها عددكم، وأترككم بها أحاديث تنسخ منها أخباركم كأخبار عاد وثمود.

ورد الحجاج على خطاب عبد الملك بآخر كله تذلل وطمع في العفو وإقالة العثرة (39).

وتردد كتب تاريخ الأدب العربي أن أول من أدخل الصنعة في الترسل كان عبد

الحميد ابن يحيى كاتب آخر خلفاء بني أمية، غير أن القلقشندى (40) يصحح هذا الخطأ الشائع بقوله : « .. ولم يزل الأمر في المكاتبات جاريا على سنن السلف، إلى أن ولي الوليد بن عبد الملك فجود القراطيس وجلل الخطوط وفخم المكاتبات... وتبعه من بعده من الخلفاء على ذلك إلا عمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد، فإنهما جريا في ذلك على طريقة السلف ».

وتفخيم المكاتبات معناه التأنق فيها شكلا ومضمونا.

أما عبد الحميد فلم تدخل الصنعة أسلوبه فحسب، بل ان المراسلات التي كتبها باسم مروان تعد نموذجا للاسهاب. وقد استغرق كتابه إلى أحد الولاة باسم مروان ما يزيد قليلا عن سبع وثلاثين صفحة (41) وهذه الرسالة بالذات كان يمكن أن تصلح منشورا سريا إلى سائر الولاة يوجههم في دقة وضبط إلى سائر ما تستقيم به مهامهم سياسيا وعسكريا.

ولافراط عبد الحميد في تطويل المكاتبات الخليفية قيل عنه أنه كتب لخليفته مرة كتابا يعادل وزنه حمل جمل (42). وقال عنه ابن عبد ربه : « أول من فتق أكمام البلاغة وسهل طرقها وفك رقاب الشعر، وكان عبد الحميد كاتبا ليزيد بن عبد الملك قبل أن يكتب لمروان الجهدي (43).

وحسب ابن النديم فقد كانت الكتابة على الورق الخرساني المعمول من الكتان وربما استخدم هذا الورق علي يد تقنيين من الصين أما في عهد بني امية أو قبلهم (44) وعلى كل، فقد كتب المصريون على ورق البردي قبل زمن موغل في القدم. وعرف العرب رق الغزال في وقت مبكر.

تعريب الدواوين

إذا كانت لغة الادارة قد بقيت عربية داخل جزيرة العرب منذ العهد النبوي فإن الفارسية بقيت لغة التعامل بالعراق وسائر الامبراطورية الفارسية القديمة، كما كانت الاغريقية بالنسبة للمناطق البيزنطية القديمة، خصوصا الشام، أما مصر فكانت لغة الادارة بها القبطية.

وليس في المصادر المتداولة ما يدل على ان القواعد الشعبية العربية أو المثقفين العرب طالبوا بتعريب الادارة بشكل جماعي. فالروايات كلها تنسب المبادرات إلى أعلى مستويات الدولة. وهكذا فإن الشؤون المالية وقضايا الخراج ظلت مسؤوليتها الحقيقية وحساباتها مرتبطة بنظر الموظفين غير العرب. وبدأت الحاجة إلى تعريب الدواوين المركزية بالعاصمة عندما بدأ المسؤول عنها يتباطأ في أداء مهمته أيام عبد الملك الذي كان يتوفر على روح قومية عميقة ويشعر بأن الضرورة السياسية والدينية تتطلب من الجهاز الحاكم أن يكتسب ثقة جديدة في مقومات المجتمع العربي والاسلامي. وكان سرجون بن منصور الأخير أن ينفذ بعض تعليماته فتهاون إدلالا عليه، فلما استشار عبد الملك صاحب ديوان الرسائل سليمان بن سعد، التزم بتعريب دواوين الشام. وصادف أن روميا من الكتاب لم يجد ماء للمداد فبال في الدواة كما يروي البلاذري، فزادت هذه الصورة من إهانة المسؤولية، رغبة الخليفة في التعجيل بعملية التعريب التي تمت في أقل من سنة خلال 81 للهجرة. وحز ذلك في نفوس الموظفين الروم وعلى رأسهم سرجون. وتحول ديوان الخراج إلى رئيسه الجديد سليمان بن سعد، الذي كوفيء بخراج منطقة الاردن لسنة، وهو يعادل مائة وثمانين ألف دينار.

وأهابت هذه العملية الناجحة بوالي العراق ووالي مصر إلى تعريب دواوين كل من القطرين مباشرة. وهكذا تولى صالح بن عبد الرحمن مولى بني تميم، وأصله من سجستان (تتقاسمها حاليا إيران وافغانستان) عملية تعريب دواوين العراق، ونشأ في وسط عربي بعد أن سبيء أبوه خلال الفتوح، وكان يتقن الفارسية وكان رئيسه زادان بن فروخ رئيس ديوان الخراج. وقد حاول نجل زادان أن يتحدى صالحا في تعريب بعض المصطلحات فأتى صالح بها فورا، وتمت عملية التعريب في العراق بنجاح، وحاول زادان أن يوقف صالحا في الطريق، برشوة ضخمة، فواصل مهمته حتى النهاية وكان رد فعل زادان عنيفا وذا دلالة عميقة حيث خاطب مساعده القديم بقوله : قطع الله أصلك من الدنيا كما قطعت أصل الفارسية، ولم يقع تراجع عن عملية التعريب في العصر العباسي بعد أن هيمن الفرس على مقاليد الادارة، بل أن الفرس انضموا باعتزاز ومقدرة إلى خدمة اللغة العربية والمعرفة الاسلامية، حتى بذوا في ذلك الكثير من العرب.

وحسب ابن عبد ربه فإن نقل الدواوين بالعراق من الفارسية الى العربية تم على يد قحذم جد الوليد بن هشام القحذمي. وفي خراسان تأخر تعريب الدواوين إلى 124 هـ

في ولاية يوسف ابن عمر على يد إسحاق النهشلي « من كتاب الديوان ».

أما دواوين مصر القبطية فعربت على يد واليها عبد الله بن عبد الملك بن مروان. ويظهر أن هذا الاجراء تم فيما بين 86 و 87. وكان الرئيس القبطي على الاموال والخراج انتناش، فصرفه الوالي وعوضه بابن يربوع الفزاري من أهل حمص.

ولا ريب أن تعريب الدواوين فتح المجال لمؤهلات عربية جديدة، ووضع حدا للاستعلاء الذي كان يطبع أحيانا سلوك الموظفين غير العرب. كما أنه ساعد على تكوين ثقافي جديد لدى الكتاب، فأصبح عليهم أن يطلعوا على أمور في الاقتصاد والجغرافيا والحساب وغيرها من المعارف. كما أن اهتمامات الدارسين توجهت إلى دراسة اللغة العربية وتدوينها وإصلاح اللحن وإغناء الكتاب بمزيد من المصطلحات والعبارات. أي بدأ يتكون هناك نواة للأدب العربي بمعناه الواسع (45).



الهوامش

(1) ابن خلدون مقدمة، ص : 178 ــ 179 (المطبعة البهية ــ مصر)
طبري 6، 77، 83 (طبعة بيروت مصورة عن طبعة المطبعة الحسينية بمصر)
(3) ابن عبد ربه عقد 5 121 (القاهرة ــ 1372 ــ 1953)
(4) مسعودي، مروج، 3، 212 (بيروت، 1982/1402)
(5) ابن خلدون 3، 127 ، 221 ابن تغرى، 1، 180،الذهبي، عبر 1، 99 الكويت 1960
(6) ابن عبد ربه، عقد 5،139
م س ص 140
(8) م س ص 151
(9) طبري، 7، 57، 95، 108
(10) ابن عبد ربه عقد 5، 116 مسعودي، مروج 3، 75

(11) طبري 8، 59، الجاحظ، بيان 2، 233، ابن خلدون، 3، 129 (بيروت 1956 — 1959)
(12) مسعودي، 3، 194 195
(13) طبري 7، 34، مسعودي، مروج 3، 82 ابن تغري، 1، 164 (نسخة مصورة، وزارة الثقافة القاهرة. د. ت)
(14) ابن الأثير، كامل، 4، 79، طبري، 7، 19.
(15) ابن خلدون، مقدمة، ص 200
(16) ابن خلكان وفيات، 1، 288 (بولاق، 1881/299)
(17) ابن حجر إصابة، 1، 524 (بيروت، نسخة مصورة عن أصل طبع سنة 1910/1328)
(18) ابن عبد ربه عقد، 1، 291، 304
(19) م، س، 2، 13
(20) م، س، 3، 100
(21) م، س، 4، 78 — 107 مسعودي، مروج، 3، 12، 30
(22) مسعودي، م، س، ض 125
(23) LINESCO, Histoire de l'humanité 3,138 paris, 1969
(24) Ibid (والفكرة المشار إليها رددها مولفو هذا المرجع « الدولي »
(25) ابن عبد ربه عقد 5، 110
(26) انظر عن تولية يزيد : طبري 7، 11 ابن عبد ربه، 5، 110 مسعودي 3، 36 ابن حجر إصابة، 3، 169
(27) طبري 7 — 17 مسعودي، 3، 82، ابن تغري، نجوم 1، 164
(28) ابن خلدون تاريخ 3، 161
(29) ابن الأثير كامل، 4، 177 (القاهرة، 1348، 1929)
(30) ابن عبد ربه، عقد 5، 193
(31) ابن خلدون، مقدمة، ص 206
(32) مسعودي ، 3، 272
(33) طبري، 7، 198، 199، ابن عبد ربه، 5، 104، 129، 159، 168، 176، 179، 194، 199
(34) المبرد، كامل، 1، 176 (القاهرة، 1920/1339)
(35) ابن عبد ربه م، س نفس الصفحات
(36) قلقشندي صبح، 1، 93، ابن الأثير كامل 3، 399.
(37) راجع ما يتعلق بديوان الخاتم عند : ابن عبد البر، استيعاب، 3، 377. ابن طباطبا (الفخري) تاريخ الدول الاسلامية، ص 107. ابن خلدون : مقدمة، ص 230 — 231 تاريخ 3 ' — 126. ابن حجر، اصابة، 3، 266 ابن ثغري، نجوم 1، 173، 14. بلاذري، ص 649.
(38) بلاذري، ص 411، طبري، 7، 250. ابن الطقطقي، ص 106. ابن حجر، اصابة 3، 266. قلقشندي، صبح، 14، 367. بلاذري، ص 335 — 336.

(39) قلقشندى، صبح، 6. 387، و 478 (القاهرة، نسخة، مصورة عن طبعة المطبعة الاميرية.
(40) ن. م. ص 361.
(41) قلقشندى، صبح 10، 195 — 273.

(42) صبح، 6، 391.

(43) ابن عبد ربه، عقد، 4، 219. وانظر اسماء رؤساء دواوين الرسائل الآخرين، وكذا غيرهم من الكتاب في نفس الصفحة والتي قبلها، و في تاريخ الطبري، 7، 198، 199، وفهرس ابن النديم ص 183 (المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت)

(44) ابن النديم م، س، ص 37.

(45) راجع ما يتعلق بتعريب الدواوين عند : البلاذري، فتوح البلدان ص 271، 335، 421 (بيروت، 1957/1377). ابن عبد ربه، عقد، 4، 224. ابن خلدون مقدمة، ص 212. المقريزي، خطط، 1، 175. ابن تغري، نجوم، 210، 238. وانظر ما كتبه فيليب حتى، تاريخ سوريا... ص 83، ودراسة للدكتور اليوزبكي، آداب الرافدين، شوال، 1396، اكتوبر 1976، الموصل، العراق.



هاء الكناية والدرس الصوتي المطبق في القرآن الكريم

للدكتور التهامي الراجي

1 ـــ التعريف بهاء الكناية

هاء الكناية في اصطلاح القراء والنحاة والمهتمين بتجويد القراءة هي الهاء الزائدة الدالة على الواحد المذكر.

لا بد من التنصيص، هنا على أنها زائدة حتى لا تلتبس مع اهاء الأصلية التي تصادف لام الكلمة مثل « يأْبَهُ »[1] و « يأَمَهُ »[2] و « نأْنِهُ »[3] و « يدَهْدِهُ »[4] و « نفقه »[5] و « ينته »[6].

كما أنه لا بد أن تكون دالة على الواحد المذكر كي لا يدخل تحتها الهاء في نحو « عليها » و « عليهم » و « عليهن ».

رغم أن جميع هذه الهاءات هي كلها هاءات ضمير، فإنها لا تسمى هاءات كناية في اصطلاحنا .

تتصل هاء الكناية بالفعل نحو « يؤَدِّهِ » وبالاسم نحو « أهله » وبالحرف : نحو « عليه ».

2 ـــ أشكال هاء الكناية.

بما أن هاء الكناية في اللغة العربية، هي إما بعد متحرك أو ساكن أو هي قبل متحرك أو قبل ساكن فإن لنا ، والحالة هذه ، إن أشرنا الى هاء الكناية بـ (ه) وإلى الحرف المتحرك بـ (م) وإلى الحرف الساكن بـ (س) أربعة أشكال يمكن تلخيصها كما يلي :

ا ـــ	م	ه	س
ب ـــ	س	ه	س
ج ـــ	م	ه	م
د ـــ	س	ه	م

3 ــ صور هاء الكناية.

بما أن هاء الكناية تأتي في اللغة العربية إما مضمومة أو مكسورة فإن لنا، والحالة هذه :

4 × 2 = 8 صور هي :

I	ـــ م	هُ	س
II	ـــ س	هُ	س
III	ـــ م	هُ	م
IV	ـــ س	هُ	م
V	ـــ م	هِ	س
VI	ـــ س	هِ	س
VII	ـــ م	هِ	م
VIII	ـــ س	هِ	م

4 ــ قراءتها .

سنلخص الكلام هنا عن قراءتها، مقدمين ضوابط للتمييز بين أصنافها. على أنّنا سنفصل الأمر كله في فقرات مناسبة من هذا البحث.

تأتي هاء الكناية، من حيث النطق بها، على اربعة أصناف.

1 ــ موصولة بمَدٍّ.

2 ــ موصولة بغير مَدٍّ.

3 ــ غير موصولة.

4 ــ ساكنة.

1.4 ــ الموصولة بِمَدٍّ.

هي التي تسمى عندنا أيضا مشبعة وتكون قبل همزة قطع. فإن كانت موصولة بضم كتبناها هكذا (ه ۊ)، وهو الرسم القرآني المتبع عندنا في المصاحف المكتوبة على طريق الأزرق (5) برواية ورش (6) عن نافع (7). وإن كانت موصولة بكسر كتبناها على هذا الشكل (ه ـ).

ومعلوم أن أصل حركة هاء الكناية الضّم، لكن لما كانت هذه الهاء اسما على

حرف واحد، وهذا الحرف هو حرف خفي ضعيف، قَوَّوْه بزيادة « واو ». لذا نراهم يقولون في بعض الأحيان « بهُو » و « عَلَيْهُو ». فأما من وصل الهاء بالياء في هذا النوع فالياء بدل من الواو، لأَنَّ الواو الساكنة لا تكون قبلها كسرة الْبتَّة (8).

2.4 — موصولة بغير مد

تكون هذه عادة بين متحركين لا يكون المتحرك الثاني همزة قطع. تكتب هذه الهاء في مصاحفنا إن كانت موصولة بضم هكذا (ه و) وتكتب على هذا الشكل (ه) إن كانت موصولة بكسر.

3.4 — غير موصولة.

أي أنها تقرأ بمقدار حركة، ضمة كانت أو كسرة، نسمي هذا قصرا أو اختلاسا، وعادة ما تكون هذه :

ا — إما قبل ساكن مثل : «لَهُ الْمُلْكُ» (9)، «لأهلِهِ امْكُثُوا»(10). وهذه لا يصلها أحد.

من المفيد أن ننص هنا، وإن كان هذا الشيء الذي ننص عليه لا يدخل في ميدان اهتمامنا الآن، أن صلة هاء الكناية تُحْذف في هذه الحالة أي في حالة ورودها قبل ساكن، حسب ما بيناه، كما تحذف في ضمير الغائب المؤنث المجمع على صلته إذا كان قبل ساكن نحو : «مِنْ تَحْتِهَا الانْهارُ» (11)، «فأجاءَها المخاض» (12).

ب — وإما بعد ساكن، مثل : «وادْعوهُ مُخْلِصين» (13) «عَلَيْهِ دَليلا» (14)، وهذه لا يصلها إلا ابن كثير . شاركه في القراءة بالصلة حَفْص في قوله تعالى : «فيه مهاناً» (15). كما شاركه في القراءة بالصلة أيضا هشام في قوله تعالى : «أرْجئهُ » (16) في المَوْضِعَيْن.

4.4 — ساكنة.

بمعنى أن حركة هاء الكناية، سواء كانت ضمة أو كسرة تُحَوَّل إلى سكون. لم ترِد هذه إلا في ألفاظٍ معدودة في القرآن الكريم سنتعرض لها جميعها ونفصل فيها إن شاء الله.

5 — حالات الشكل «ا»

1.5 — استثمار الشكل «ا»

يوجد في الشكل «ا» الذي أعطانا الصورتين ا و ٧ متغيران هما (م) الذي يمكن

أن يكون على ثلاث حالات ، حالة الضم أو الفتح أو الكسر و (ه) التي يمكن أن تكون مضمومة أو مكسورة مما يعطينا نظريا :

2 × 3 = 6 حالات ، هي :

1 —	مُ	هُ	س	
2 —	مَ	هُ	س	بالنسبة للصورة ا
3 —	مِ	هُ	س	
4 —	مُ	هِ	س	بالنسبة للصورة ٧
5 —	مَ	هِ	س	
6 —	مِ	هِ	س	

2.5 ــ تفصيل حالات الشكل «ا»

بما أن هاء الكناية لا تأتي مضمومة بعد كسر [17] أو بعد ياء ساكنة [18] إلا نادرا جدا، ولا تأتي مكسورة إلا بعد كسر، فإن الحالات 3 و 4 و 5 غير واردة في القرآن الكريم. سيبقى إذن ثلاث حالات هي :

1 —	مُ	هُ	س	بالنسبة للصورة ا
2 —	مَ	هُ	س	
6 —	مِ	هِ	س	بالنسبة للصورة ٧

هذه الحالات الثلاث موجودة كلها في القرآن الكريم ومقروء بها من طرف الجمهور. سأعمل في بحث لاحق إن شاء الله على ذكر جميعها، مرتبة ألفاظها الواردة فيها هاء الكناية ترتيبا ألفبائيا. أما اليوم فأكتفي بإعطاء مثال أو مثالين عن كل حالة.

مثال الحالة الأولى نجده في قوله تعالى : «قَوْلُهُ الْحَقُّ وله الملك يوم ينفخ في الصور»[19].

مثال الحالة الثانية من الصورة ا نجده في قوله : «فأما الذين ءامنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ...» [20] وفي قوله : «وإذا قيل له اتَّقِ الله أخذته العِزَّةُ بالإثم ...» [21] وأما مثال الحالة السادسة من الصورة ٧ فنجده في قوله تعالى : «قال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلي ءاتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون»[22].

هذه الهاء لا يصلها أحد ، كلهم يقرأونها بالقصر .

6 — معطيات الشكل «ب»

1.6 — استثمار الشكل «ب»

لا نجد في هذا الشكل إلا متغيرا واحدا هو (ه) لكنه يرد على وجهين (هُ) و (هِ) الأمر الذي يعطينا :

1 × 2 = حالتين هما .

7 —	س	هُ	س	بالنسبة للصورة II
8 —	س	هِ	س	بالنسبة للصورة VI

6. 2 — تفصيل حالتي الشكل «ب»

نجد مثالا عن الحالة السابعة في آخر الآية التي اعطيناها أعلاه شاهدا على الحالة الثانية من الصورة 1 وهي : «واذا قيل لهُ اتق الله أخذتْهُ العزة بالاثم فحسبهُ جهنم ولبيس المهاد»[23] . كما نجده في قوله تعالى : «فانفجرت منهُ اثنتا عشْرة عينا»[24] ونجده في قوله تعالى : «وإن من الحجارة لما يتفجر منهُ الأنهار...»[25] .

أما مثال الحالة الثامنة من الصورة VI فنجده في قول عز من قائل : «إن الذين يُبايِعونك إنما يبايعون الله يَدُ الله فوق أيديهم فَمَنْ نَكَثَ فإنما يَنْكُثُ على نفسهِ ومن أوفى بما عاهد عليه الله فَسَنُؤتِيه أجْراً عظيما»[26].

سبق أن قلت أعلاه إن عاصِماً يقرأ : «عَلَيْهِ اللَّهَ» مضمومة الضمير[27]، أي أنه يقرأها وكأنها الحالة السابعة من الصورة II، قرأها هكذا مضمومة على الأصل وبصلة الهاء بالواو، ثم حذف الواو لسكونها وسكون اللام بعدها، فبقيت الضمة.

جميع العرب ينطقون بها غير موصولة، والقراء دون استثناء يقرأونها بالقصر.

7 — معطيات الشكل «ج»

1.7 — استثمار الشكل «ج»

يحتوي هذا الشكل على ثلاثة متغيِّرات.

الأول : (م)، الحرف المتحرك القبلي والذي يمكن أن يكون على ثلاثة أوجه ضم وفتح وكسر وهو ما يكوِّن الصورة III.

الثاني : (م)، الحرف المتحرك البعدي الذي يمكن أن ياتي هو أيضا.

الثالث : (ه) هاء الكناية التي يمكن أن تكون على وجهين ضم وكسر. وهكذا سيكون عندنا نظريا.

(3 × 3) × 2 = 18 حالة

تقرأ هذه الهاء ، لأنها توجد بين متحركين موصولة عند الجميع .

نقول عن هذه الهاء إنها موصولة إن لم تكن قبل الهمزة ، فإن كانت الهمزة بعدها قلنا عنها إنها موصولة بمد أو أنها مشبعة . حالات هذا الشكل هي :

9 —	مُ	هُ	مُ	
10 —	مُ	هُ	مَ	
11 —	مُ	هُ	مِ	
12 —	مَ	هُ	مُ	
13 —	مَ	هُ	مَ	بالنسبة للصورة III
14 —	مَ	هُ	مِ	
15 —	مِ	هُ	مُ	
16 —	مِ	هُ	مَ	
17 —	مِ	هُ	مِ	
18 —	مُ	هِ	مُ	
19 —	مُ	هِ	مَ	
20 —	مُ	هِ	مِ	
21 —	مَ	هِ	مُ	
22 —	مَ	هِ	مَ	بالنسبة للصورة VII
23 —	مَ	هِ	مِ	
24 —	مِ	هِ	مُ	
25 —	مِ	هِ	مَ	
26 —	مِ	هِ	مِ	

2.7 ــ تفصيل حالات الشكل «ج»

بما أن هاء الكناية لا تكون مضمومة بعد كسر ولا مكسورة بعد ضم أو فتح فإن الحالات : 15 ، 16 ، 17 ، 18 ، 19 ، 20 ، 21 ، 22 ، 23 ، غير واردة في القرآن الكريم، بمعنى أن نصف حالات الشكل «ج» لا توجد فيه.

نجد المثال عن الحالة التاسعة في قوله تعالى : «النبيءُ أولى بالمومنين من أنفسهم وأزواجهُ أمَّهاتُهُمْ»[28].

ونجد المثال عن الحالة العاشرة في قوله عز وجل : «ثمّ توليتُمْ منْ بعد ذلك فلوْلا فضل الله عليكم ورحْمَتُهُ لكُنْتُمْ من الخاسرين» [29].

ونجد المثال عن الحالة الحادية عشرة في قوله تعالى : «واستكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ في الارضِ بِغَيْرِ الحَقِّ وظنوا أنهم إليْنَا لا يرجِعون» [30].

أما المثال القرآني عن الحالة الثانية عشرة فنجده في قوله : «فتَلَقَّى آدمُ من ربِّه كَلِمات فتاب عليهِ إنّه هُو التّواب الرحيم»[31].

ومثال الحالة الثالثة عشرة نستخرجه من قوله تعالى : «ألَمْ ترَ إلى ربك كَيْفَ مدَّ الظِّلّ ولَوْ شاء لَجَعَلَهُ ساكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عليْهِ دليلا» [32]، ونعثر في قوله تعالى : «ولمْ تكنْ لَهُ فِئَةٌ ينْصُرونَهُ مِن دونِ اللَّهِ ومَا كان مُنْتَصِراً» [33]، على مثال الحالة الرابعة عشرة.

أما الحالات التسع الموالية فقد قلنا سابقا إنها غير واردة في القرآن الكريم.

أما مثال الحالة 24 فنجده في قوله تعالى : «الذين ءاتَيْناهُمُ الكِتابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُومِنون»[34].

ويمكن أن نعطي شاهدا على الحالة 25 قوله تعالى : «الله نُورُ السَّماوات والارض مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فيها مصباح ...» [35].

ونعطي مثالاً لِلحالة 26، وهي الحالة الأخيرَة مِن الشكلِ «ج» الآيَة : «اذهب بكِتابي هذا فألقهْ إليهم [36] ثم توَلَّ عنهم ...» [37] والاية : «وماهُمْ بِضاريّن بِهِ مِن أحد إلا بإذنِ الله»[38].

8 ــــ معطيات الشكل «د»

1.8 ــ استثمار الشكل «د»

يحتوي هذا الشكل على متغيرين اثنين كالشكل «ا» لا يختلف هذا عن ذاك إلا بمكان المتغير. فعوض أن يكون المتحرك (م) وهو المتغير الثاني قبل السكون كما كان في الشكل «ا» اصبح في هذا بعد السكون. وبما أن المتغير الأول وهو (ه) يتخذ شكلين ضمّا وجرّا، وأن المتغير الثاني، وهو (م) : الحرف المتحرك بعد الهاء، يأخذ ثلاثة أشكال

متباينة، ضمّا ونصباً وجرّاً فسيكون عدد الحالات كما يلي :
2 × 3 = 6 حالات هي كما يلي :

27 —	س	هُ	مُ	
28 —	س	هُ	مَ	بالنسبة للصورة IV
29 —	س	هُ	مِ	
30 —	س	هِ	مُ	
31 —	س	هِ	مَ	بالنسبة للصورة VIII
32 —	س	هِ	مِ	

2.8 ــ تفصيل حالات الشكل «د»

نجد أمثلة عن الحالة 27 في قوله تعالى : «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بالقِسْط وأقيموا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كل مسجد وادعوهُ مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون فريقا هَدىٰ وفريقا حق عليهم الضّلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياءَ من دون الله ويحسبون أنهم مُهتدون» (39). وفي قوله عز وجل : «هو الحيّ لا اله إلا هُو فادعوه مخلصين له الدين الحمد لله رب العالمين» (40). وفي قوله تعالى : «أم يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين» (41).

كما يمكن أن نعطي مثالا للحالة 28 الآية الكريمة : «ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُون» (42) أو الآية : «...فَلْيَصُمْهُ ومن كان مريضا أو على سفر فعِدَّةٌ من أيامٍ أخرَ» (43) أو قوله : «ولن يَتَمَنَّوْهُ أبداً بما قدَّمت أيديهم ...» (44).

ونعطي للحالة 29 المثال الآتي : «وآتينا عيسى ابن مريم البيِّنات وأيَّدْناهُ بِروح القُدُس أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم» (45).

ونجد مثال الحالة 30 في قوله عز وجل : «وَوَصَّيْنا الانسان بوالديه حُسْناً وإن جاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بي مَا ليس به علم فلا تطعهما إلي مرجعكم فأنبِّئُكم بما كنتم تعملون» (46).

وللحالة 31 نعطي مثالا قوله تعالى : «ثم جعلنا الشمس عليه دَليلا» (47) .

ونجد مثالا للحالة الأخيرة 32 في قوله تعالى : «ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم إذ يُلقون أقلامَهُم، أيُّهُمْ يَكْفُلُ مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون» (48).

لا يصل هذه الهاء أحد إلا ابن كثير المكي الذي وافقه في هذه الصلة، حَفْص في قوله تعالى : [49] «يضاعَفْ لَهُ العذاب يوم القيامة ويَخلُدْ فيه مُهانا» [50].

حُجَّةٌ من لم يصل أنهم كرهوا أن يجمعوا بين حرفين ساكنين ليس بينهما حاجز إلا الهاء وهي حرف خفي فأسقطوه وأبقوا الهاء على حركتها.

أما حجة ابن كثير المكي وحفص[51]، راوي عاصم الكوفي [52] فهي أن الهاء حرف خفي فقوياه بحركته وحرف من نفس الحركة.

كما شارك هشام[53] ابن كثير في صلة هاء الكناية رغم الساكن الذي قبله في قوله «أرْجِئه» [54].

يمكن جمع المعطيات المتعلقة بهاء الكناية أشكالها، صورها، حالاتها والمستعمل منها في القرآن الكريم وغير المستعمل في الجدول الآتي :

أشكالها	صورها	قراءاتها	حالاتها	الواردة منها في القرآن الكريم
ا.م هـ س	م هُ س (من ا)	لا يصلها أحد	6 حالات بالنسبة لـ«ا»	لا يوجد في القرآن الكريم إلا ثلاثة
	س هُ س(من ب)	لا يصلها أحد		
ب.س ه س	م هُ م (من ج)	توصل عند الجميع	اثنتان بالنسبة لـ«ب»	توجدان معا في القرآن الكريم
	س هُ م (من د)	يصلها ابن كثير يشاركه هشام في واحدة		
ج.م ه م	م ه س (من ا)	لا يصلها أحد	18 حالة بالنسبة لـ «ج»	الموجودة منها 9 فقط
	س هِ س(من ب)	لا يصلها أحد		
د.س ه م	م هِ م(من ج)	توصل عند الجميع	6 حالات بالنسبة لـ«د»	مستعملة كلها في القرآن الكريم
	س هِ م(من د)	يصلها ابن كثير ويشاركه حفص في واحدة		

9 ـــ هاء الكناية الخارجة من حيث صورتها السمعية عن هذه الضوابط

الالفاظ التي خرجت فيها هاء الكناية ـــ شكلا ـــ عن هذه الضوابط عشرة ، هي كما يلي :

1.9 ـــ يُؤَدِّهِ :

المذكورة مرتين في آل عمران في الآية الكريمة : «ومن أهل الكتاب مَن إن تامَنْهُ بقنطار يُؤَدِّهِۦ إليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤَدِّهِۦ إليك إلّا ما دمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الامِّيِّين سبيل ويقولون على الله الكَذب وهم يعلمون» (55).

2.9 ـــ نُؤتِهِ :

وردت هذه اللفظة في القرءان الكريم ثلاث مرات :

ا ـــ مرتين في آل عمران . قال تعالى : «وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مُؤَجَّلا ومن يرد ثواب الدنيا نُؤْتِهِۦ منها ومن يرد ثواب الاخرة نُؤْتِهِۦ منها وسنجزي الشاكرين»(56).

ب ـــ ومرة واحدة في الشورى في قوله تعالى : «من كان يريد حرث الآخرة نَزِدْ له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نُؤْتِهِۦ منها وما له في الآخرة من نصيب» (57).

3.9 ـــ فألقه:

توجد هذه اللفظة في قوله تعالى : «اذهب بكتابي هذا فَأَلْقِهِۦ إليهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عنهم فانظر ماذا يرجعون»(58).

لقد خرجت هذه الالفاظ عن ضابطها، على الاقل عند بعض القراء، هذا البعض هم حمزة وأبو عمرو وشعبة الذين يقرأونها ساكنة الهاء. أما ضابطها الذي كان من المفروض أن تكون فيه عند الجميع فهو : الحالة 26 من الصورة VII في الشكل «ج» خرجت عن ضابطها الأصلي لتؤسس ضابطا ثانويا يصاغ كما يلي :

33 ـــ مِ   ْهْ   مِ

وهناك قراءة ثانية لهذه اللفظة، وهي قراءة القصر يقرأ بها قالون قولا واحدا وهشام بخلاف عنه، أي أنه يقرأ بالقصر كقالون ويقرأها بالاشباع كالقراء الباقين المذكورين أسفله. يحول هذان القارئان هذه اللفظة إلى ما تحت الضابط، وهو

34 ــ مِ ەِ مِ

أمّا الباقون فَيَقْرَأُونها على ضابطها الأصلي، أي موصولة لأنها واقِعة بين متحرِّكيْن وبِمَدّ لِأَنَّ بَعدها همزَة قَطْع.

9. 4 ــ يَأْتِهِ :

ٱلواردة في قَوْلِهِ تعالى : «وَمَن يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ العُلَى» (59).

يَقْرَأُ ٱلإمَامُ ٱلسُّوسِي هَذِهِ ٱللفظَةُ بِإِسْكانِ هاء كناية. بهذا يُخْرِجُهَا عَنْ ضَابِطِهَا ٱلأَصْلِي ٱلَّذِي هُوَ ٱلْحَالَةُ 24 مِن ٱلصُّورَةِ VII في الشَّكْلِ «د» لِيُدْخِلَهَا ضَابِطاً ثَانَوِيًّا يُمْكِنُ صِيَاغَتُهُ كَمَا يَأْتِي :

35 ــ مِ ەْ مُ

وَيَقْرَأُوهَا قالون وَحْدَهُ بِوَجْهَيْنِ : بالاخْتِلَاسِ (60) وبالاشْبَاع فَعِنْدَمَا يَقرَأُهَا هُوَ وَهِشَام بالاخْتِلَاسِ يُخْرِجَانِهَا مِنْ ضَابِطِهَا إِلَى مَا تَحْتَ ٱلضَّابِطِ ٱلَّذِي يُمْكِنُ صِيَاغَتُه كَمَا يَلِي :

36 ــ مِ ەِ مُ

وَأَمَّا ٱلبَاقُونَ فَيَقْرَأُونَهَا عَلَى أُصْلِهَا

9.5.6 ــ نُوَلِّهِ وَنُصْلِهِ :

الواردتان في قوله تعالى : «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نُوَلِّهِ ما تولّى ونُصْلِهِ جهنم وساءت مصيرا» (61).

9.7 ــ يَتَّقِهِ :

الموجودة في قوله تعالى : «ومن يُطِع الله ورسوله ويخش الله ويتقِهِ فأولئك هم الفائزون» (62).

هٰذه الالفاظ الثلاثة ثلاث قراءات.

السكون : ويقرأ به أبو عمرو وحمزة وشعبة، تخرج هذه القراءة هذه الالفاظ عن ضابطها الاصلي الذي هو الحالة 26 من الصورة VII في الشكل «ج» إلى ضابط ثانوي يصاغ كما يلي :

37 ـــ مْ ... هْ ... مَ

ب ـــ القصر : يقرأ به قالون قولا واحدا وهشام بخلف عنه أي أنه يقرأ بالقصر مثل قالون وبالاشباع مع الاخرين . وإذن فإن هذين القارئين يحولان هاء الكناية إلى ما تحت الضابط الآتي :

38 ـــ مْ ... هِ ... مَ

ج ـــ الإشباع : ويقرأ به الباقون محترمين أصلهم في «يَتَّقِهِ» قراءة أخرى انفرد بها حفص إنه ينطقها ساكنة القاف . بهذا ينقلها من حالتها الاصلية أولى 25 من الصورة VII في الشكل «ب» إلى حالة أصلية ثانية هي الحالة 31 من الصورة VIII في الشكل «ج» .

8.9 ـــ يَرْضَهُ :

وردت هذه اللفظة في قوله تعالى : إن تكفروا فإن الله غنيٌّ عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يَرْضَهُ لكم ولا تَزِرُ وازِرةٌ وِزْرَ أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون إنه عليم بذات الصدور»[63].

تقرأ «يَرْضَهُ» في المتواتر [64] على ثلاثة أوجه :

1 ـــ بالسكون : وقد قرأ به السوسي قولا واحدا وهشام ودَوْري أبي عمرو [65].

أما هشام فيقرأ هذه اللفظة بوجه آخر [66] وهو القصر، وأما أبو عمر الدوري فيقرأ هذه اللفظة بالاشباع أيضا .

هؤلاء القراء الذين يقرأون «يَرْضَهُ» بسكون هاء الكناية يخرجونها من ضابطها الأصلي وهو الحالة 13 من الصورة III في الشكل «ج» ليضعوها في ضابط ثانوي هو :

38 ـــ مَ ... هْ ... مَ

2 ـــ بالقصر : قرأ هذه اللفظة بهذا الوجه كل من نافع وعاصم وحمزة وهشام الذي يقرأها أيضا بالسكون كما قلنا أعلاه.

إن هؤلاء القراء يحولون هذه اللفظة بقراءتهم هذه إلى ما تحت الضابط وهو :

39 ـــ مَ ... هُ ... مَ

3 ـــ بالاشباع : يقرأ بهذا الوجه الباقون من القراء وهم ابن كثير، ابن ذكوان، شعبة والكسائي. وطبعا هم في قراءتهم محترِمين للضابط الأصلي.

9.9 — «يَرَهُ»:

الواردة مرتين في قوله تعالى : « فمن يَعْمَلَ مثقَالَ ذرَّةٍ خيرا يَرَهُ،وَمَنْ يعمل مثقال ذَرَّةٍ شراً يَرَهُ»[67].

تقرأ هذه اللفظة على وجهين.

ا — بالاشباع : على الأصل، يقرأ بها جميع القراء إلا هشام.

ب — بالسكون : يقرأ بها هشام راوي ابن عامر الشامي، فهو إذن يحولها من ضابطها الأصلي الذي هو ضابط «يَرْضَهُ» المذكور أعلاه الى ضابط ثانوي رقم 39 السابق الذكر.

10.9 — «أرجئهُ» :

وردت هذه المفردة مرتين في القرآن الكريم، مرة في قوله تعالى : «قالوا أرْجِهْ وأخاه وأرْسِلْ في المدائن حاشِرِين» (69)، ومرة في الآية : «قالوا أرْجِهِ»[70] وأخاهُ وابعث في المدائن حاشرين»[71].

لهذه اللفظة في القراءة القرآنية المتواترة ست مراتب : ثلاثة بهمزة ساكنة هي :

ا — «أرجِئْهُ» : بالقصر، وهي قراءة موافقة للضابط العادي لأن هاء الكناية إن كانت بعد ساكن قُرِئَتْ، كما رأينا، غير موصولة إلا عند ابن كثير طبعا[72].

يقرأ بهذه المرتبة، أي بهمزة ساكنة وضم الهاء بغير إشباع، أبو عمرو وحده.

ب — «أرجِئْهُ د » بالاشباع : يقرأ بها ابن كثير كما سبق القول ويشاركه في هذه القراءة الإمام هشام[73].

ج — «أرْجِئْهِ» : مكسورة الهاء بالقصر، يقرأ بهذا الوجه ابن ذكوان راوي ابن عامر :

وثلاثة بدون همزة هي :

د — «أرْجِهِ» : باشباع الكسر. يقرأ بهذا الوجه ورش والكسائي رضي الله عنهما. وطبعا إنهما حين يقرآنها بالاشباع يحترمان صورتها المكتوبة لا أصلها الذي منه تستمد بنْيتها. مكان الهاء في الوزن المقروء هو بين متحركين، وإذن وجب قراءتها بالمد.

و — «أرْجِهْ» بالسكون : يقرأ بهذه المرتبة عاصم وحمزة وهما حين يقرآن بهذا الوجه يُخرجان من ضابطها الأصلي وهو الحالة 25 من الصورة VII في الشكل «ج» إلى ضابطها الثانوي ، ذلك الضابط الثانوي الذي رأينا صيغته في الفقرة 3.9 وهي :

مَ ه مَ (74)

10 ـــ تبرير مراتب قراءات اللفظة.

«أرجِهِ»

ا ــ رغم أنني لم أُنبّه في مطلع البحث أنني أقتصر ، في هذه الدراسة على القراءات السبع فقد فهم، ولا شك، القارئ الكريم ذلك وأدركه من الأمثلة التي أعطيتها ومن الأعلام الذين أذكرهم.

ب ــ لا بد ليكون الوجه المقروء به مقبولا من أن يستوفي ثلاثة ضوابط. ولا بد ان تكون هذه الضوابط مجتمعة بحيث إذا سقط ضابط منها واحد عُدَّتِ القراءة شاذة وأصبح التعبُّد بها غير جائز وقراءتها في المسجد حراما.

لا بد أن تكون القراءة مطابقة لرسم الامام موافقة للغة العربية منقولة إلينا بسند صحيح.

الذي يعتبر ثابتا في الرسم، ومن هنا يجب أن تحترم، هي الصوامت. أما الحركات فهي أشياء متحولة بحيث يمكن أن تتغير من نطق إلى آخر دون أن تمس بجوهر الرسم. ومعلوم أن الهمزة تُعامَل معاملة الحركات وتُعَدُّ، من هنا، من الأمور المتحولة. لذا من قرأ «أرْجِه» بالهمزة جعلها من : «ارجأتُهُ» بمعنى أخَّرْتُهُ» ومن قرأ بدون همز جعلها من «أرْجَيْتُهُ».

1.10 ـ القراءة بهمزة وهاء مضمومة من غير إشباع :

قرأوها بالضمة من غير إشباع اكتفاءً عن الواو لأن الضم في نظر أبي عمرو بن العلاء وقبائل كثيرة من العرب تنوب عن الواو. غير أن بعض العرب يعتمدون على حجة أخرى لحذف هذه الواو، ذلك أنهم يرون أن الهاء حرف خفي، ومن هنا، اعتبروه حاجزا غيرَ حصين، فإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك، عندهم، لا محالة، فكأن الساكن الذي قبلها ملاق للساكن الذي بعدها وإذا التقى ساكنان في اللغة العربية فلا بد من حذف أحدهما ، فحذفوا الواو.

2.10 ـ القراءة بهمزة وهاء مضمومة مشبعة :

معلوم أن أصل هاء الكناية أن تكون مضمومة بعدها واو، قال سيبويه : «فأمّا الثَّبات فقولُك : ضرَبهو زيدٌ، وعليها حالٌ ولدَيهُو رَجُلٌ، جاءت الهاء مع ما بعدها ها هنا في المذكر كما جاءت وبعدها الألف في المؤنث، وذلك قولك : ضرَبها زَيْدٌ وعليها مَالٌ» (75) وأشار سيبويه إلى أصلِ حركة هذه الهاء في مكان آخر من كتابه فقال :

«اعلم أن أصلها[76] الضم وبعدها الواو، لأنها في الكلام كله هكذا إلا أن تدركه هذه العلة التي أذكرها لك.

وليس يمنعهم ما أذكره لك أيضا من أن يخرجوها على الأصل»[77].

3.10 ــ القراءة بهمزة وهاء مكسورة دون اشباع:

الأصل في هذه الهاء، كما سبق القول، الضمة، ولكنهم قلبوا الواو ياء لانكسار ما قبلها، أي انكسار الجيم، لأنهم لم يعتدوا بالساكن الذي بينهما وهي الهمزة، وإنما اختاروا الكسرة على الضمة التي هي الأصل لاستثقال الضمة بعد الكسر.

ومن المفيد أن أثير الانتباه الى ما يقوله عن هذه المرتبة الامام الجليل أبو زرعة عبد الله ابن محمد زنجلة [78] في كتابه حجة القراءات. قال : [79]

«قال أهل النحو هذا غلط لأن الكسرة لا تجوز في الهاء إذا سكن ما قبلها نحو «مِنْهُمْ» بكسر الهاء، قال : وإنما يجوز كسر الهاء إذا كان ما قبلها ياء أو كسرة فتكسر الهاء لأجلها، وله وجه قد ذكره بعض النحويين قال: إن الهمزة لما سكنت للجزم وبعدها هاء ساكنة على لغة من يُسَكِّنُ، فكسر الهاء لالتقاء الساكنين، وليس هذا كقولهم : «مِنْهم» لأن الهاء لا تكون إلا متحرّكة».

4.10 ــ القراءة من غير همز وهاء مكسورة من غير اشباع.

حجة من قرأ بالقصر أنه يكتفي بالكسر الذي ينوب عن الياء، ويمكن تبرير ذلك بأنهم أجروا الكلمة على أصلها قبل حذف الياء الأولى أي حين كانت «أرجيهي» فكأنهم حذفوا الياء الثانية لسكونها وسكون الياء الأولى لأنهم يعتبرون الهاء حرفا غير حصين، ثم حذفوا الياء الأولى للبناء والجزم محولين هذه اللفظة إلى ما تحت الضابط 37 السابق الذكر.

5.10 ــ القراءة من غير همز وبسكون الهاء

ضابط هذه الهاء هنا، هو كما رأينا، وكما يستنبط من صورتها الخارجية الكسر بالإشباع ، لأنها عند الجميع من الحالة 25 في الصورة VII من الشكل «ج». لكنها تحول عند من يسكن الهاء إلى الضابط الثاني رقم 36.

6.10 ــ القراءة من غير همز وهاء مكسورة مشبعة.

هذا هو الضابط الأصلي لهذه الهاء بالنظر إلى صورتها التي هي عليها. والأصل

في هذه الهاء كما سبق أن قلنا هو الضم لكنهم قلبوا الواو ياء لانكسار الجيم الذي قبل الهاء.

يمكن تلخيص مراتب قراءات هذه الالفاظ في جدول كما يأتي :

اللفظ	الضابط الأصلي	الضابط الثاني	ما تحت الضابط
يُؤَدِّهِ نُؤْتِهِ فَأَلْقِهِ	مِ هِ مِ	مِ هْ مِ	مِ هِ مِ
يَأْتِهِ	مِ هِ مُ	مِ هْ مُ	مِ هِ مُ
نُوَلِّهِ نُصْلِهِ يَتَّقِهِ	مِ هِ مَ	مِ هْ مَ	مِهِمَ
يَرْضَهُ يَرَهُ	مَ هُ مَ	مَ هْ مَ	مَ هُ مَ
أَرْجِئْهُ	س هُ مَ (الباقون)	س هِ مَ	
أَرْجِهِ	س ه مَ (ابن كثير) مِ ه مَ	مِ هْ مَ	مِ هِ مَ

11 ــ مسألة هَذِهِ

أريد أن أختم بحث هاء الكناية باسم الإشارة «هذِهِ». ورغم أن الهاء الموجودة في هذه اللفظة ليست في الحقيقة بهاء الكناية لسبب بسيط وهي أنها لا تدخل في التعريف الذي أعطيناه لها في صدر هذا البحث ، فإنها، صوتيا على الأقل، تندرج تحت ضوابطه بحيث تكون.

1.11 ــ موصولة وبمد

حين تأتي قبل همزة قطع مثل ما ورد في قوله تعالى :(80) «إِنَّ هٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً

واحدةٌ وأنا ربُّكم فاعْبُدُونِ»(81) فتدمج في الحالة 24 من الصورة VII في الشكل «ب» التي هي : ـمِ ـهِ مُ.

2.11 — موصولة بغير مد

حين تكون قبل متحرك ليس بهمزة قطع مثل ما نراه في قوله تعالى(82) «فإذا جاءَتهُمُ الحَسَنَةُ قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه؟ألا إنما طائرهم عند الله ولكن أكْثَرَهُمْ لا يعلَمونَ». هذه تندرج، ومثيلاتُها، في الحالة 25 من الصورة VII من الشكل «ب» وهي : ـمِ ـهِ مَ. أو مثل ما نجده في قوله

تعالى :(83) «أينما تكونوا يُدْرِككُّمُ الموت ولو كنتم في بروج مشيدة وإن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يقولوا هذه من عند الله وإن تُصِبْهُمْ سيِّئةٌ يقولوا هذه من عِنْدِك قُلْ كُلٌّ من عند الله فمال هؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا» وهي هنا مندرجة في الحالة 26 من الصورة VII في الشكل «ب». التي كنا صغناها كما يلي : ـمِ ـهِ ـمِ.

3.11 — غير موصولة

أي أنها تقرأ بالقصر. بما أننا اعتبرناها كهاء الكناية، صوتيا على الأقل، كما قلنا، وبما انها لا تكون إلا بعد متحرك، فإنها لا تقرأ بالقصر إلا في حالة واحدة وهي حين تكون قبل ساكن. نجد مثالا عنها في قوله تعالى :(85) «... ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين» وفي قوله تعالى : «وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فَكُلُوا منها حَيْثُ شِئْتُمْ رغداً وادخلوا الباب سُجَّداً وقولوا حِطَّةٌ يُغْفَرْ لكم خَطاياكُمْ وسنزيد المحسنين». أما هذه فتندرج، هي ومثيلاتها تحت الحالة السادسة من الصورة V في الشكل «ا» التي صغناها كما يلي : ـمِ ـهِ س .

12 الوقف على هاء الكناية :

سبق أن قلنا ان الهاء حرف خفي ، لذا فإن الحركة التي قبلها هي التي ، في الحقيقة ، تظهر في حالة الوقف على الهاء .

يمكن أن نلخص أحكام الوقف على هاء الكناية في جدول يسهل استيعابه . لكن لا بد ، قبل ذلك من إبداء ملاحظة موضحة . لن نهتم ، ونحن نبحث في حكم

الوقف على هاء الكناية ، بالحرف الذي يقع بعدها كما أننا لا نهتم أيضا إلا بما هو وارد في القرآن الكريم. فلن يبقى تبعا لذا إلا خمسة أوجه يتكرر منها ما لا بد أن يتكرر

حتى تكون القاعدة المنظمة لحكم الوقف شاملة لكل ما يرد منها كما نرى في الجدول الذي سنورده بعد قليل.

ومن المفيد أن نشير إلى أنه يمكن أن نقسم هاء الكناية، في مسألة الوقف عليها إلى ثلاثة أقسام:

1.12 ــ مضمومة وما قبلها ضمة أو واو، ومكسورة وما قبلها كسرة أو ياء.

يقف القراء على هذه بالسكون لا غير ولا حاجة لا للروم ولا للإشمام في حالة الضم لأن ما قبلها يعد بسبب خفاء الهاء آخر الكلمة، فالحركة التي قبلها كأنها عليها. وسنرى في الجدول الحالات التي تدخل في هذا القسم.

2.12 ــ مكسورة وما قبلها مفتوح أو ساكن غير الياء والواو.

على هذه يقف القراء بالروم. وما كان القراء رضي الله عنهم ليستغنوا، في الروم بحركة ماقبلها عن روم حركتها. لذلك حسن الروم لمخالفة حركتها لحركة ما قبلها.

3 .12 ــ مضمومة وما قبلها مفتوح أو ساكن غير الياء والواو.

يقف القراء على هذه بالروم أو بالاشمام أيضا كما يفعلون مع سائر الحروف، إذ لم يسعهم الإستغناء في الإشمام بحركة ما قبلها عن اشمام حركتها المخالفة لحركة ما قبلها. وهذا هو الجدول الذي وعدت به آنفا :

صورها	حالاتها	قراءاتها	الملاحظات
مَ هُ س هُ مِ هِ س هِ	1 7 6 8	بالسكون ولا حاجة لا لروم ولا لاشمام	شريطة أن يكون السكون واوا . شريطة أن يكون السكون ياء
مَ هُ س هُ س هِ	2 7 8	بالروم	شريطة ألا يكون السكون واوا . شريطة ألا يكون السكون ياء .
مَ هُ س هُ	2 7	بالروم والإشمام	شريطة ألا يكون السكون واوا.

الهوامش

1) « أبه له وبه » كمنع وفدح أبها، ويحرك : فطن أو نسيه ثم تفطن له.

2) « يأمه » يأتي على معنيين، فإن كان من باب فرح، فمعناه : نسي واعترف، وإن كان من باب نصر فمعناه : عهد .

3) هو من باب ضرب أنهاً وأنوهاً : أنح وحسد .

4) يُدَهْدِهُ الحجر : يُدَحْرِجُهُ .

5) هو يوسف بن عمرو بن يسار الأزرق أبو يعقوب. انظر ترجمته في غاية النهاية لابن الجزري ج 2 ص. 402.

6) انظر ترجمته في غاية النهاية لابن الجزري ج 1 الصفحتين 502 — 503.

7) توفي سنة 169 هـ(785 م) انظر ترجمته عند ابن الجزري ج 2 من ص 330 إلى 334.

8) كتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها للقيسي الجزء الأول صفحة 44، طبعة مجمع اللغة العربية بدمشق بتحقيق محي الدين رمضان.

9) في مواضيع كثيرة في القرآن الكريم : البقرة 247، المائدة 40، الانعام 73، الاعراف 158.

10) طه الاية 10.

11) في مواضيع كثيرة من القرآن الكريم من : البقرة 25 و 266 وآل عمران 15، 136 الخ.

12) مريم 23.

13) الاعراف 29.

14) الفرقان 45.

15) الفرقان 69.

16) مذكورة مرتين في القرآن الكريم في الاعراف 111 وفي الشعراء 36.

17) لم تأت مضمومة بعد كسر إلا عند عاصم في قوله تعالى : «وما أنسانيه ...» الكهف الاية 62.

18) لم تأت مضمومة بعد ياء ساكنة إلا عند عاصم في قوله تعالى : «عَلَيْهُ الله» الفتح الاية 10.

19) الانعام 73.

20) البقرة الاية 26.

21) البقرة الاية 206.

22) القصص الاية 29.

23) البقرة الاية 206.

24) البقرة الاية 60.

25) البقرة الاية 74.

26) الفتح الاية 10

27) الهامش رقم 6 السابق.

28) الاحزب، الاية 6

29) البقرة الاية 64.

30) القصص، الاية 39.

31) البقرة، الاية 47، في غير قراءة الامام السوسي الذي يضغم الهاءين

32) الفرقان الاية 45.

33) الكهف الاية 43.

34) القصص الاية 52.

35) النور الاية 35.

36) يقرأ حفص «يتَّقْهِ» بسكون القاف وقصر الهاء أي أنه يحولها الى الحالة 31 من الصورة VIII في الشكل «ج».

37) النمل، الاية 18.

38 ــ البقرة 102 .

39) الاعراف، الاية 28.

40) غافر الاية 40.

41) يونس الاية 10.

42) البقرة الاية 75

43) البقرة الاية 185.

44) البقرة الاية 95.

45) البقرة الاية 87.

46) العنكبوت الاية 8.

47) الفرقان الاية 45.

48) آل عمران الاية 49.

49) الفرقان الاية 69.

50) سبقت الاشارة الى هذه في الفقرة 3.4 من هذا البحث.

51) حفص بن اليمان بن المغيرة أبو عمر بن أبي داوود ولد سنة 90 هـ أخذ القراءة عرضا وتلقينا عن عاصم وخالف الراوي الثاني لهذا الأخير وهو شعبة في 520 حرفا وخالف عاصمُ في حرف واحد (الروم) (30 آ 54) «الله الذي خلقكم من ضعف ...» قرأها بالضم وقرأها عاصم بالفتح. لكنها مطبوعة الآن في سائر المصاحف بالفتح وهي رواية عنه ثانية صحيحة. توفي سنة 180 هـ على الصحيح.

52) عاصم بن بهدلة أبي النجود توفي سنة 127 هـ.

53) هشام بن عمار بن نصير ولد سنة 153 هـ وتوفي سنة 245 هـ.

54) الاعراف الاية 111 ، الشعراء 36.

55) الاية 75.

56) الاية 145.

57) الاية 20.

58) النمل، الاية 28.

59) طه الآية 75

60) الاختلاس أن يأتي القارىء بثلثي الحركة، هذا هو المعروف المطبق بالنسبة لهذا المصطلح لكن هنا في هذه الكناية لا يول فقط إلا على القصر أي النطق بها مكسورة أو مضمومة كَسْراً واضحاً كاملين من غير إشباع.

61) النساء، الاية 115.

62) النور، الاية 52.

63) الزمر ، الاية 7 .

64) التواتر هو أن يروي القراءة جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عن مثلهم وهكذا الى رسول الله ﷺ بدون انقطاع في السند.

65) أبو عمر الدروي حفص بن عمر بن عبد العزيز ولد سنة 150 هـ في الدور. يروي عن أبي عمرو بن العلاء كما يروي عن الكسائي. ولقد تعوّدنا (نحن القراء) التمييز بين الرواية عن أبي عمرو بن العلاء من طرف الدوري بقولنا: «دوري أبي عمرو» حتى لا يختلط ما يرويه عن أبي عمر بما يرويه عن الكسائي.

66 ــ الوجه من الخلاف الجائز، بمعنى أن القارىء مخير في الاتيان به أو بغيره من الأوجه، إذ لو أتى بوجه واحد منها أجزأه ولا يعتبر ذلك نقصا في روايته.

67) الزلزلة الايتان 7 و 8.

68) اثبتها أعلاه على الرواية التي يقرأ بها ورش عن نافع رضي الله عنهما.

69) الاعراف الاية 111.

70) اثبتها هذه المرة على الرواية التي يقرأ بها حفص عن عاصم رضي الله عنهما.

71) الشعراء الاية 36.

72) انظر الفقرة 34 ب من هذا البحث.

73) انظر آخر الفقرة السابقة.

74) وهي الصيغة التي تحمل في هذا البحث الرقم 36.

75) «الكتاب» لسيبويه الجزء الرابع صفحة 189 تحقيق عبد السلام محمد هارون.

76) يقصد هاء الكناية.

77) الكتاب ج 4 ص. 195 .

78) من أئمة القراءة الذين عاشوا في أواخر القرن الرابع الهجري وبداية القرن الخامس حيث أنهى تأليف كتابه الحجة سنة 403.

79) الحجة في القراءات ص. 291 من الطبعة الثانية 1979 تحقيق الاستاذ سعيد الأفغاني.

80) سورة الأنبياء الاية 92.

81) تكررت هذه الاية في سورة المؤمنون الاية 52، لكن بهذه الصيغة : «إن هذه أُمَّتُكم أُمةً واحِدَة وأنا ربكم فاتقون».

82) الاعراف الاية 13.

83) النساء الاية 78.

84) الاعراف الاية 19.

85) البقرة الاية 57.





نصوص مختارة من الرسائل التي نوقشت في دار الحديث الحسنية

التعريف بالعلة في الأندلس

للدكتور ابراهيم بن الصديق

تمهيـد :

كان من المفروض، الاتيان بنبذة عن مبدإ اشتغال الأندلسيين بالحديث الشريف وعلومه، ثم إلقاء نظرة عن الحشد الحافل من حفاظ الحديث والمبرزين في علومه من أهل الاندلس، وعرض بعض مظاهر ازدهار هذه العلوم في الفردوس المفقود، ليعتبر ذلك بمثابة التربة لنبتة «علم العلل» الذي يعتبر زهرة تلك العلوم.

ولكني وفيت هذا الموضوع حقه من الشمولية والتركيز في رسالة « الدبلوم » عن الجرح والتعديل في المدرسة المغربية للحديث، وهو به أليق نظرا لعمومه، وتوقف بناء البحث عليه.

أما المقصود أساسا من هذا الفصل، فهو المرور عبره ــ فقط ــ الى الموضوع الخاص المراد بحثه بالذات، وهو : « علم العلل في المغرب الأقصى من خلال كتاب ابن القطان ».

لأن ما تقدمت الإشارة اليه في « التقديم » من وجود تداخل وتلاحم بين علم وعلماء الاندلس والمغرب الأقصى، مع ماسيأتي من وفرة في مشيخة ابن القطان الأندلسية. يجعل تأثر ابن القطان الذي يمثل هذا العلم في المغرب، بالأندلس والأندلسيين. أمرا يفرض توجه النظر الى الكشف عن أصل مادة البحث من منبعها.

لذلك سيقع الاقتصار في المباحث التالية على إلقاء نظرة سريعة ومركزة عن علم « العلل » بالأندلس، ونشأته، وخصائصه، وربط ذلك بطبيعة وخصائص الأندلسيين والمغاربة بصفة عامة، ثم الاتيان ببعض النماذج التعليلية عندهم من خلال ذلك. لربط حلقات البحث، وبناء الفروع على أصولها.

المبحث الأول
طبيعة النقد عند الأندلسيين

أولا : النقد في المغرب بصفة عامة

للأندلسيين والمغاربة طبيعة خاصة في الناحية العلمية، تتميز بخاصيتين :

الأولى: حرفيتهم في تطبيق النصوص العلمية، والتزامهم بالقواعد ــ التي تكون عادة أغلبية ــ وعدم تصرفهم فيها، إلى حد الجمود عليها.

ومظهر هذه الحرفية يتجلى في أمور كثيرة منها على سبيل المثال :

أ ــ بالنسبة الى الأصول الاعتقادية، التزموا اتجاها واحدا فيما يتعلق بالصفات، من التنزيه والتأويل الطفيف المتمشي مع ما كان عليه السلف بالمدينة المنورة خاصة، والمشي على مقتضى اعتقادهم في النبوات. وما يتعلق بالمعاد من إثبات الصراط والميزان والحوض ورؤية الله. والجزاء، وإثبات القدر. وما الى ذلك حتى انهم كانوا يلقنون أولادهم في الكتاتيب أن يقولوا بعد التشهد الأخير : « وأشهد أن الصراط حق وأن الميزان حق وأن الحوض حق.. ومازال ذلك متوارثا الى الآن في بعض الجهات المغربية. ومنذ اعتنقوا مذهب الأشعري في الاعتقاد وهم متمسكون به الى الآن.

وهكذا تجدهم أبعد الناس عن التأويلات وتمطيط النصوص والاصغاء الى النظريات الفلسفية في الاعتقاد. فقلما تجد في المغاربة القدري والمعتزلي والمرجيء، والشيعي الغالي والناصبي الغالي، وغير ذلك من المذاهب والنحل والآراء التي لا تتفق مع مذهب أهل السنة ومعتقدهم.

والمحاولات التي قامت للخروج عن هذا الاتجاه اما لم يكتب لها البقاء رغم مظاهر القوة التي صاحبتها كنظرية عصمة الإمام عند الموحدين وغيرها. أو أميتت في المهد كمحاولة محمد عبد الله بن مسرة القرطبي المتوفي سنة 319 لتكوين مذهب في العقائد من خليط من الفلسفة والاعتزال والتصوف. فحاربه الأندلسيون وقاوموا أتباعه الى أن تغلبوا عليهم فاستتابوهم وأحرقوا كتبهم. حتى أن الباحثين لم يتمكنوا من الوقوف على حقيقة مذهبه بسبب استئصال كتبه وكتب أتباعه.

ب ـ بالنسبة الى الفروع : تصرفوا في المذهب المالكي الغني بالأصول والقواعد المرنة والخصبة،داخل إطار محدد ومحدود من أقوال ابن القاسم وأصبغ وأشهب وسحنون ومن بعدهم من فقهاء المذهب. ولم يخرجوا عليها حتى استبعدوا في كثير من الأحيان الاجتهاد وفق أصول المذهب وقواعده فيما لم ينص عليه هؤلاء وتكلفوا التخريج على أقوالهم.

والقياس على أقيستهم وهو ما وقع الاتفاق على منعه في أصول الفقه. مما جعل الفقه المالكي الذي أبلوا البلاء الحسن في خدمته عبارة عن جملة أقوال، وتخريجات على تلك الأقوال واستظهارات لأقوال، وترجيحات بين أقوال. دون التقيد بقاعدة أو دليل. وهذا مشاهد وملموس لاينازع فيه فقيه منصف.

ج ـ بالنسبة الى علوم الحديث :تمسكهم ـ بمثالية تامة ـ بمفاهيم العدالة والضبط في رواة الحديث الى حد أن فقدوا المرونة المطلوبة في ناقد الحديث ـ حيث نجد أغلب النقاد المشارقة يتوخون الهدف من وراء اشتراط العدالة والضبط في راوي الحديث، وهو تأمين صدقه فيه وأداؤه على وجهه.

فإذا تحققت لهم هذه الغاية تساهلوا الى حد كبير فيما عدا ذلك من النظر الى خصوصيات الراوي المذهبية والسلوكية.

وبهذه المثالية التي وقف المغاربة عندها، جرحوا رواة الحديث بالهفوات التي لايخلو منها بشر،كما بينت ذلك بتفصيل في بحث « الجرح والتعديل في المدرسة المغربية للحديث ».

وأغرب مثال لذلك مما لم يذكر هناك : أن الحافظ المصري الكبير عبد الغني ابن سعيد الأزدي الذي تقدم ذكره في الفصل السابق. والذي اتفق أئمة الحديث ونقاده على أنه ثقة مأمون حافظ متقن، لايغمز بأدنى مجرح.

يقول الذهبي عن هذا الحافظ :« ذكر عبد الغني أبو الوليد الباجي فقال حافظ متقن. فقلت لأبي ذر : أحدثت عنه ؟فقال : لاإن شاء الله على معنى التأكيد، وذلك لأنه كان له اتصال ببني عبيد»[1].

فصنيع هذا الامام الأندلسي وهو أبو الوليد الباجي في تحاميه الرواية عن هذا الحافظ المتفق على تعديله وامامته مع اعترافه بحفظه واتقانه، لذلك السبب الذي لايخطر ببال النقاد المشارقة الالتفات اليه مع توفر الثقة. يترجم طبيعة المغاربة في تمسكهم بحرفية القواعد.

الخاصية الثانية : وهي مرتبطة بالأولى، أو الأولى مبنية على هذه الثانية :النقد الشديد لكل عالم من علمائهم، مهما بلغ في الامامة أو حاز من العلم والجلالة والمغاربة أشقاء الأندلسيين التوائم في هذا السلوك، وسيأتي من نماذج ذلك الطعن الجارح الذي لا يستند في أكثره على دليل، والموجه من ابن عبد الملك الى ابن القطان، وليس له من تفسير إلا هذه الخاصية في طبيعة علماء المغرب بعدوتيه.

حتى لم يكد يسلم من نقدهم أحد من الأئمة الكبار، كبقي بن مخلد ومحمد بن وضاح والأصيلي وابن عبد البر والباجي الذين وصلوا معه الى حد التكفير، وكذلك ابن العربي المعافري وعياض الوقشي والنباتي وابن الأبار وغيرهم.

ومأأظن سبب ذلك هو تحاسدهم فيما بينهم كما أراد ابن حزم أن يفسر ظاهرة النقد في الأندلسيين حيث قال :«..... ولاسيما أندلسنا فإنها خصت من حسد أهلها للعالم الظاهر فضله فيهم الماهر منهم، واستقلالهم كثير مايأتي به واستهجانهم حسناته، وتتبعهم سقطاته وعثراته، وأكثر ذلك مدة حياته بأضعاف مافي سائرالبلاد..... وربما نحل ما لم يقل، وطوق مالم يتقلد، وألحق به مالم يقم به ولا اعتقده قلبه...فإن تعرض لتأليف غمز ولمز، وتعرض وهمز واشتط عليه، وعلم يسير خطبه، واستشنع حين سقطه، وذهبت محاسنه وسترت فضائله.....»[2].

فإن الحسد موجود في كل مكان وبين كل الفئات، ولكنه لم يصل إلى حد أن يكون النقد هو الأصل بالنسبة الى علم كل عالم. بل لعل مرد ذلك إماالى طبيعة البلد ومناخه، أو الى جذور أخرى ما زالت في حاجة الى بحث ودراسة اجتماعية لاكتشافها.

ثانيا :تأثر التعليل بخواص طبعهم.

إذا كانت خاصية النقد هذه تتعلق بانتقاد الرجال وبانتقاد انتاجهم على السواء فهم تعاملوا بهذه الطبيعة مع الأحاديث النبوية، فكثر تعليلهم لها، وتشككهم في قبولها لأدنى بادرة تحمل على التشكك في قبول الحديث وإن كانت لاتقدح في ذلك القبول.

وإذا كانوا قد فاقوا المشارقة في تجريح الرواة واتجهوا الى علم «الجرح والتعليل» بوفرة، لأن طبيعتهم تلاءمت معه. فهم في التعليل كذلك. إلا أن المتخصص منهم في «العلل»قليل. ومن اتجه منهم الى هذا العلم فلم يخرج عن طبيعة أهل بلده وخصائصه. باستثناء ابن عبد البر، الذي يعتبر من الآخذين بجانب الاعتدال. سواء في «التجريح» أو في «التعليل».

ثالثا :ابن وضاح، ومبدأ التعليل في الأندلس

يعتبر الحافظ الأندلسي محمد بن وضاح القرطبي المتوفي سنة 267 أول من أدخل علم الحديث بمفهومه الصحيح إلى الأندلس. وكان قد رحل الى المشرق وصحب ابن حنبل ويحي بن معين وابا بكر بن أبي شيبة وغيرهم من أئمة الحديث وأعلامه، وتفاعل مع أسلوبهم وطريقتهم في تعليل الأحاديث بصفة خاصة. حيث يصفه ابن الفرضى بأنه « كان عالما بالحديث بصيرا بطرقه، متكلما على علله»[3].

ومن أبرز مظاهر التعليل ـــ كما تقدم ـــ الاحجام في مواطن كثيرة عن إعطاء دليل مقنع لسبب التعليل. فرجع ابن وضاح الى الأندلس وهي قفر من هذه العلوم. ومبلغ علم أهلها بالحديث،لايتعدى رواية الموطأ ورواية بعض الأحاديث لا على مقتضى أصول وقواعد المحدثين[4] فبدأ ينشر علم الحديث بالكيفية التي تلقاها عن مائة وخمسة وسبعين شيخا. من أساطينه بالمشرق فكون حوله التلاميذ وعقد الحلقات الحديثية لرواية الحديث حسب أصوله المعروفة.

إلا أن الطبيعة المغربية كان لها الدور البارز هنا، سواء بالنسبه الى أهل بلده أو بالنسبة اليه.

فبالنسبة الى أهل بلده :حينما بدأ يتكلم على «العلل» بذلك الأسلوب الجديد عليهم، وجهوا اليه انتقادات مرة، واتهموه بأنه يرد الأحاديث الصحيحة الثابتة بدون دليل. وبالغوا في هذا الاتهام حتى جرحوه بذلك. وما كانوا يدرون أنه يتكلم وفق أسلوب علماء « العلل » بالمشرق ونهجهم، وخفى عليهم أيضا : أن المعلل قد يعلل إسناداً من طريق،والمتن الصحيح من طريق آخر. فيقول هذا الحديث باطل أو منكر، ويقصد اسناداً معيناً، لا المتن من سائر طرقه. وهكذا يقول الناقد عن حديث «من كذب علي متعمدا....» وهو متواتر : هذا باطل أو موضوع، ويقصد إسناداً سئل عنه. وهذا بعض ما كان يفعله ابن وضاح فلم يفهمه أهل الأندلس آنذاك،واتهموه بما اتهموا به، يقول ابن الفرضي « وكان ابن وضاح كثيرا ما يقول : ليس هذا من كلام النبي ﷺ، وهو ثابت من كلامه ﷺ »[5].

ولعل ابن الفرضى أدى تصرف ابن وضاح بالمعنى، وبحسب فهم الرواة عنه والظاهر أنه كان يقول :هذا حديث باطل أو منكر ولاأصل له. ويقصد الاسناد الذي سئل عنه ومعلوم انه لاانتقاد عليه في هذا وتصرفه هو المعمول به عند « علماء العلل ».

وأما بالنسبة الى ابن وضاح نفسه، فيظهر أن الطبيعة المغربية غلبت عليه فأسرف في هذا الاتجاه الذي يبدو أن منطلقه منه كان سليما في الأوائل إلا أنه في الأثناء تجاوز الحد المعقول، فبدأ يعلل الأحاديث ويردها لأدنى بادرة.

واستخلاص هذا الاتجاه ليس مستقى من معاصريه الأندلسيين الذين اختلط عليهم الأمر فلم يفهموا مراده، بل هو مأخوذ من كلام حافظ الأندلسي كبير عرف الحديث على أصوله بعد تمكن الأندلسيين من هذا العلم. فبلغ فيه رتبة الامامة وهو الحافظ أحمد بن خالد بن الجباب القرطبي المتوفي سنة 322 ـــ [6]وانتقاده لابن وضاح من ناحية اسرافه في التعليل انتقاد فني بحت. لاينبغي أن يقارن بالانتقاد الأول.

يقول ابن الفرضي :«كان أحمد بن خالد لايقدم على ابن وضاح أحدا ممن أدرك بالأندلس، وكان يعظمه جدا، ويصف فضله وعقله، وورعه غير أنه كان ينكر عليه كثرة رده في كثرة من الأحاديث»[7].

وعلى هذا يمكن اعتبار ابن وضاح هو أول من تكلم على العلل في الأندلس بذلك المنهج الذي سيظهر تأثيره بعد،إن شاء الله.

المبحث الثاني
منهج الأندلسيين في التعليل

أولا : تأثرهم بابن وضاح.

يمكن القول، ان ابن وضاح هو الذي يمثل اتجاه المدرسة الأندلسية في التعليل وعلى ذلك فسنجد علماء «العلل» منهم باستثناء ابن عبد البر ــ كما تقدم ــ يقتحمون هذا الميدان بكل جرأة وإقدام فلا يتهيبون مالكا ولابخاريا ولامسلما. فابن حزم وهو خير من تبلور فيه منهج ابن وضاح، حين يجد الامام الترمذي في إسناد ولايعرفه اذ لم يكن جامعه قد دخل الى الأندلس بعد. يحكم بجهالته ويعلل الحديث به ويرده. مثل ابن وضاح الذي يرد الأحاديث الصحيحة.

وهكذا حكم على حديث في صحيح البخاري بالإنقطاع، لأن البخاري ادى ما رواه عن شيخه بلفظة : قال، ولم يؤد بحدثنا أو خبرنا أو عن. فقال في « المحلى » ومن طريق البخاري :قال هشام بن عمار : نا صدقة بن خالد، نا عبد الرحمن ابن زيد بن جابر، نا عطية بن قيس الكلابي، حدثني عبد الرحمن بن غنم الأشعري قال : حدثني

أبو عامر أو أبو مالك الأشعري ووالله ما كذبني، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « ليكونن من أمتي قوم يستحلون الخز والحرير[8] والخمر والمعازف » وهذا منقطع، ولم يتصل مابين البخاري وصدقة بن خالد ولايصح في هذا الباب شيء أبدا. وكل ما فيه فموضوع[9] مع أن الحديث صحيح متصل من طرق أخرى كما جزم بذلك ابن الصلاح والعراقي وابن حجر.

وقد نقل السيوطي عن ابن حزم في كتابه «مراتب الديانة».

وفيه (أي الموطأ) نيف وسبعون حديثا قد ترك مالك نفسه العمل بها وفيها أحاديث ضعيفة وهاها جمهور العلماء »[10].

وأبو علي الجياني لايحجم عن تخصيص قسم مهم من كتابه « تقيد المهمل لتعليل أحاديث في الصحيحين، وتعليل روايتهما اليه كما سيأتي. وابن العربي المعافري لايتهيب من تعليل اي حديث لايتفق مع مقاييسه النقدية مهما كانت حيثيات مخرجه وعبد الحق الاشبيلي يناقش مسلما في أسانيده كما يناقش البزار أو الدارقطني او الطحاوي من غير فرق .

وهذا كان منهج الحافظ الكبير أبي علي الصدفي الذي قال عنه الذهبي « وله الباع الطويل في الرجال والعلل والأسماء والجرح والتعديل »[11].

والحافظ أبي محمد الرشاطي المريي تـ 542 صاحب كتاب : « الاعلام بما في المؤتلف والمختلف للدارقطني من الأوهام »[12].

وهكذا تعاقب هذا المنهج المتأثر بالنزعة الوضاحية — إن صح هذا التعبير — في أجيالهم، الى أن قطع بحر المجاز، واستقر في بر العدوة المغربية متمثلا بكل أبعاده في منهج ابن القطان الفاسي. الذي فاق فيه أشياخه الأندلسيين وأربى عليهم كما سيأتي.

وهكذا يمكن اعتبار أن المنهج الأندلسي والمغربي في التعليل له شخصية مستقلة عن المنهج المشرقي من بعض النواحي كما سيزداد ذلك اتضاحا من الأبواب والفصول والمباحث اللاحقة ان شاء الله تعالى .

ثانيا : تعليل الأندلسيين بالظاهر .

ولعل أول مظاهر هذا الاستقلال : أخذهم بالمفهوم اللغوي للعلة وعدم اعتبارهم للمفهوم الاصطلاحي، فإذا كان تعريف العلة في اصطلاح أهل الحديث، هو — كما

تقدم ـــ:«أمر خفي يقدح في صحة الحديث».

فإن الأندلسيين ومعهم المغاربة، أخذوا بأحد شطري التعريف فقط فلم يلتفتوا الى كون القادح لابد أن يكون خفيا حتى يسمى علة، بل اعتبروا كل ماينافي شروط القبول سواء أكان ظاهرا أم خفيا علة . فالارسال والانقطاع والاعتضال والتدليس والاضطراب. كل ذلك يعتبر علة .

قال ابن عبد البر : « الانقطاع في الأثر علة تمنع من وجوب العمل به »(13).

وبعد أن ذكر حديث خزيمة بن جزى رجل من الصحابة قال : « وهذا حديث قد جاء إلا أنه لايحتج بمثله. لضعف إسناده، ولايعرج عليه، لأنه يدور على عبد الكريم بن أبي المخارق، وليس يرويه غيره وهو ضعيف متروك الحديث وقد روى من حديث عبد الرحمن بن معقل صاحب الدثينة، وهو رجل يعد في الصحابة نحو هذا الحديث ... وهو أيضا حديث ضعيف، وإسناده ليس بالقائم عند أهل العلم، وهو يدور على أبي محمد رجل مجهول، وهو حديث لايصح عندهم وعبد الرحمن بن معقل لايعرف إلا بهذا الحديث، ولاتصح صحبته.

وإنما ذكرت هذا الحديث والذي قبله ليوقف عليهما ولرواية الناس لهما. ولتبيين العلة فيهما »(14).

فما ذكر من القوادح، من جرح عبد الكريم بن أبي المخارق وانفراده بالحديث، وجهالة أبي محمد. الخ كل ذلك قوادح ظاهرة، ومع ذلك سماها علة حيث قال : « ولتبيين العلة فيهما ».

كأن الحافظ السيوطي لم يدرك اصطلاح الأندلسيين هذا فحاول التوفيق بين كلام ابن عبد البر في التعليل بالظاهر وبين العلة الاصطلاحية. فقال في « التدريب » أثناء تمثيله للمضطرب : وعندي أن أحسن مثال لذلك حديث البسملة السابق فإن ابن عبد البر أعله بالاضطراب ....والمضطرب يجامع المعلل لأنه قد تكون علته ذلك» ولاشك أنه لو عرف اصطلاح ابن عبد البر لما احتاج الى هذا التأويل الذي يرده الاستعمال الاصطلاحي .

وقال ابن حزم : « فإن ذكروا حديثا رويناه من طريق هشام الدستوائي عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص .... فإن رواية عطاء لهذا الخبر مضطربة معلولة وعطاء قد تغير بأخرى» فسمي الاضطراب والتغير، وهما ظاهران، علة كما ترى .

وقال ابن حزم أيضا، بعد أن ذكر حديثين عن المغيرة بن شعبة في مسح أعلى الخفين وأسفلهما :

« وأما حديث المغيرة فأحدهما عن ابن شهاب عن المغيرة ولم يولد ابن شهاب إلا بعد موت المغيرة بدهر طويل ».

وهذا قادح ظاهر، ثم أضاف :

« والثاني مدلس أخطأ فيه الوليد بن مسلم في موضعين، ثم أسند من طريق ثور بن يزيد، قال : حدثت عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة أن رسول الله ﷺ مسح أعلى الخفين وأسفلهما، فصح أن ثورا لم يسمعه من رجاء بن حيوة وأنه مرسل لم يذكر كاتب المغيرة ».وهذا قادح خفي وهو العلة في الاصطلاح . وأضاف.« وعلة ثالثة »، وهي أنه لم يسم فيه كاتب المغيرة »[15] والجهل بالراوي قادح ظاهر. ومع ذلك سماه علة وثلث به العلة الخفية. مما يدل دلالة واضحة على أنه لايفرق بين الظاهر والخفي وأنه يعتبر الجميع علة.

وهكذا نجد قسم « العلل » من كتاب « تقييد المهمل » لأبي علي الجياني الذي سيأتي الحديث عنه قريبا، لا يفرق فيه بين الظاهر والخفي.

ويعتبر هذا الاصطلاح الأندلسي المغربي أكثر استعمالا عند عبد الحق الاشبيلي وابن القطان الفاسي.

فعبد الحق يقول في مقدمة كتابه « الأحكام الشرعية » الذي هو كتاب « علل » بقدر ما هو كتاب « الأحكام ».

وأكثر ماذكر من العلل مايوجب حكما ويثبت ضعفا ويخرج الحديث من العمل به الى الرغبة عنه والترك له أو الى الاعتبار بروايته، مثل القطع والارسال والتوقيف، وضعف الراوي، والاختلاف الكثير في الاسناد ..... وليس الارسال أيضا علة عند قوم، إذا كان الذي يرسله اماما ولا التوقيف علة عند آخرين إذا كان الذي يسنده ثقة، وضعف الراوي علة الجميع »[16].

ولم يخرج ابن القطان في تعقباته على عبد الحق عن هذا الاصطلاح . ولايفهم مما تقدم أنهم لايهتمون بالتعليل الخفي اهتماما زائدا، أولا يضعونه في مكانته اللائقة به، بل هم في هذه الناحية، كبقية المحدثين، يهتبلون بالتعليل الخفي، ويمتدحون بالبراعة فيه ويتنافسون في اكتشافه.

وهاهو ذا ابن حزم يفتخر ببراعته في اكتشاف علة خفية فيقول :« ....وخبر رويناه من طريق عبد الرحمن بن مهدي، ثنا عبد الله بن المبارك عن سعيد بن يزيد عن يزيد بن حبيب عن علي بن رباح عن عقبة بن عامر أن عمرو بن العاص، وشرحبيل بن حسنة بعثاه بريداً الى أبي بكر .....وقد حدث به عبد الرحمن مرة عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير، عن عقبة.

قال علي (يعني نفسه) هذا أقرب ما يمكن أن يغلط فيه من لايعرف الحديث. وهذا خبر معلول. لأن يزيد بن أبي حبيب لم يسمعه من علي بن رباح ولا من أبي الخير وإنما سمعه من عبد الله بن الحكم البلوي عن علي بن رباح وعبد الله بن الحكم مجهول، هكذا رويناه من طريق ابن وهب عن عمرو بن الحارث والليث بن سعد، كلاهما عن يزيد بن أبي حبيب عن عبد الله بن الحكم. أنه سمع علي بن رباح اللخمي يخبر أن عقبة بن عامر الجهني قال : قدمت على عمر بفتح الشام ....قال ابن وهب : وسمعت زيد بن الحباب يذكر عن عمر بن الخطاب أنه قال ....قال علي : هكذا هو هذا الحديث، فسقط جملة ــ والحمد لله ــ وزيد بن الحباب لم يلق أحدا رأى عمر، فكيف عمر »[17].

والشاهد فيه افتخاره باكتشاف أن يزيد بن أبي حبيب لم يسمع الحديث من علي بن رباح وأنه سمعه بواسطة مجهول عنه، وذلك من طريق ابن وهب التي أبانت عن تعليل طريق ابن مهدي.

ثالثا : كتابتهم في « العلل ».

باستثناء كتاب « المعتل من الحديث » لعبد الحق الاشبيلي، يمكن القول بحسب الجهد المتواضع في التتبع والاستقراء، وبحسب معلومي، ولا أدعي إحاطة : ان كتابتهم في العلل، هي إما :

أ ــ في إدراج كتب حديثية من مصنفات في الأحكام أوفي غيرها من المواضيع فيعللون الحديث المعلول بعد ذكره مباشرة، وإما :

ب ــ في كتب مرتبطة ومتعلقة بكتب الأحكام. من شروح وروايات وما الى ذلك.

وبتدقيق النظر وبشيء من المرونة والتجاوز عن الشكليات يتضح أن كلا من هذين النوعين من الكتابة، داخل في القسم الرابع من المبحث الأول في الفصل الثالث

المتقدم. وهو المنهج العملي المفضل عند المحدثين.

فمؤلفاتهم في تعليل روايات الموطأ وإن كانت تبدو من القسم الثالث وهو الخاص بعلل حديث شخص معين أو كتاب معين. فهي في الحقيقة مرتبطة بالموطأ من حيث انها كتب أحكام أولا وقبل كل شيء. وكذلك قسم العلل من كتاب أبي علي الجياني مرتبط بالصحيحين من هذه الحيثية .

وحتى في الكتب التي يترجمون لرجالهم، ويعللون حديثا ما في إحدى التراجم فإنهم لا يقصدون تعليله باعتباره من رواية صاحب الترجمة، بل لأنه حديث ذكر، فيجب تبيين حكمه عقبه. كما يفعل ابن الفرضي وابن بشكول وابن الابار. وعلى هذا نجد من صنف الكتب المستقلة كتبا مثل : « الايصال » و« المحلى » و« أحكام الأحكام » و« الاعراب »[18] وهي لابن حزم « جامع بيان العلم وفضله » و« والاستيعاب» وهما لابن عبد البر.

«شرح غريب الحديث » وشرح حديث النبي ﷺ و « وحديث الصحابة » و« حديث التابعين« وهي للحافظ محمد بن الحارث الخشني. الذي يعتبر أندلسيا لأنه دخلها وهو ابن عشر سنين وبها نشأ وتلقى علومه. وينقل عبد الحق في « الأحكام » من كتب الخشني[19].

« الدلائل في اختلاف الحديث »للامام الأصيلي، وينقل منه كل من عبد الحق وابن القطان .

«مسند أحمد بن خالد الجباب » ويظهر أنه معلل، وينقل منه عبد الحق أيضا.

« مصنف قاسم بن أصبغ » وهو أحد الحفاظ الكبار بالأندلس. وينقل منه ابن القطان .

« والتفسير المعروف بأنوار الفجر» و « سراج المريدين » و « أحكام القرآن » وغيرهما من كتب ابن العربي المعافري. ويكثر من التعليل في « سراج المريدين » وهو مجلد ضخم مخطوط.

«تفسير القرطبي» وتجد فيه بين الفينة والأخرى إشارات بارعة الى علل دقيقة. وأجمع كتب هذا الصنف وأغزرها من حيث «العلل» هو كتاب «الأحكام الشرعية» لعبد الحق، الذي وضع عليه ابن القطان، كتابه موضوع البحث، وسيأتي الحديث عنه بتفصيل إن شاء الله.

ومن الصنف الثاني المرتبط بغيره، نجد مثل :
«التمهيد» و«الاستذكار» و«التقصي» وغيرها مما كتب ابن عبد البر على «الموطأ».
«مستخرج محمد بن عبد الملك بن أيمن على سنن أبي داود »وينقل منه ابن القطان.
«شروح الموطأ» و «عارضة الأحوذي» وغيرهما من كتب ابن العربي المعافري التي وضعها شروحا لكتب أخرى.
«إكمال المعلم بفوائد مسلم» للقاضي عياض — على تسامح في عده هنا — وينقل فيه تعليلات مهمة.
«المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم» لأبي العباس القرطبي تـ656 إلى غير ذلك مما تناولوا فيه علل الحديث وما أخاله يخرج عن الصنفين المحددين آنفا.

المبحث الثالث
نموذج أندلسي فريد (أبو علي الجياني)

أهمية كتابه في العلل : لعل النظرة السريعة في المبحثين السابقين عن «العلل»في الأندلس، قد أعطت فكرة عامة عن سير هذا العلم بالأندلس ومنهجهم في تعاطيه

وقد يلاحظ قلة في النماذج والأمثلة التطبيقية لتعزيز ماذكر من نظريات ربما كانت جديدة بالنسبة الى بعض من لم يتعمق في البحوث والدراسات الحديثية في الأندلس. والواقع أن ذلك مقصود متعمد لسببين :

الأول :أن ما وصل الينا من تراثهم في هذا الباب محدود في كتب علماء قلائل مثل ابن عبد البر، وابن حزم، وابن العربي المعافري، وأفراد آخرين معدودين والمكثر منهم على الحقيقة من التعليل. هما ابن عبد البر وابن حزم وخاصة في «التمهيد» و«والمحلى» واقتطاف مثالين منهما أو ثلاثة لايعد شيئا إذا ماقيس بما حوته كتاباتهما من التعليل والحكم على الأحاديث. بحيث لايمكن أخذ فكرة شاملة عنهما إلا بدراستهما. على أنه قد تم ماتعلق به استخلاص غرض البحث منهما.

والسبب الثاني : هو أن عبد الحق قد نقل في كتابه عشرات النماذج من مختلف كتب الأندلسيين بما فيهم ابن عبد البر وابن حزم. وبما فيها الكتب المفقودة وقد ناقشه ابن القطان فيما ساق من نماذج وأضاف غيرها من كتب لم يقف عليها عبد الحق. مما

يتيح الوقوف على تصرفاتهم في التطبيق من خلال كلام ابن القطان، بصفة أشمل من مثالين أو ثلاثة.

لكن الذي أظن أنه يمكن أن ينير بعض الجوانب من هذا الفصل،هو قسم «العلل» عن كتاب «تقييد المهمل وتمييز المشكل» لأبي علي الجياني وذلك للاعتبارات الآتية :

أولا :لأنه يعد ثالث كتاب من نوعه لا في الاقطار المغربية، بل في أقطار العالم الاسلامي أجمع.اذ لم يَجْرُؤْ على اقتحام حمى الصحيحين بشمولية من علماء الاسلام، إلا ثلاثة، الدارقطني وأبو مسعود الدمشقي وثالثهم أبو علي الجياني. أما الحديث والحديثان فقد علل ابن حزم حديثا في البخاري وآخر في مسلم. حيث قال الحافظ العراقي :

«ورويناه عن محمد بن طاهر المقدسي ومن خطه نقلت قال : سمعت أبا عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي ببغداد يقول : قال لنا أبو محمد بن حزم : ماوجدنا للبخاري ومسلم في كتابيهما شيئا لايحتمل مخرجا الا حديثين لكل واحد منهما حديث تم عليه في تخريجه الوهم مع اتقانهما وحفظهما وصحة معرفتهما. فذكر عند البخاري حديث شريك عن أنس في الاسراء وأنه قبل أن يوحى اليه وفيه شق صدره، قال ابن حزم والآفة من شريك.

والحديث الثاني عند مسلم حديث عكرمة بن عمار بن أبي زميل عن ابن عباس قال : كان المسلمون لا ينظرون الى أبي سفيان ولا يقاعدونه فقال للنبي ﷺ ثلاث أعطيكهن، قال : نعم قال عندي أحسن العرب وأجمله أم حبيبة بنت أبي سفيان أزوجكها قال نعم. الحديث. قال ابن حزم : هذا حديث موضوع لا شك في وضعه، والآفة فيه من عكرمة بن عمار[20].

والواقع أن انتقاد بعض أحاديث في الصحيحين ليس فيه غض منهما ولا نقص من جلالتهما. أو خرق لاجماع الأمة على تلقيهما بالقبول. بل فيه تركيز لقيمتهما، وترسيخ لقدسيتهما.ذلك أن أدنى مايقال عن انتقاد بعض أحاديثهما : أن الاجماع الحاصل على صحتهما باستثناء تلك الأحاديث المنتقدة ليس ناتجا عن تقليد أو سكوت عن عيب أواغضاء عن قصور منهما. بل ما وقع ذلك الاتفاق إلا بعد دراسات عميقة متفحصة من كل محدث محدث على حدة. وبعد هذه الدراسات والبحوث المضنية عنهما

وعن رجالهما وتتبع أحاديثهما والاستخراج عليها وسبر شرطيهما ووضع الكتب المتعددة عليهما لم يستطع الباحثون والنقاد أن يخرجوا بما ينتقد عليهما إلا بتلك الأحاديث اليسيرة، بالنسبة الى أحاديثهما. حيث بلغت الأحاديث المنتقدة عليهما مائتين وعشرين حديثا لاغير، كما قرر ذلك الحافظ ابن حجر. وقال ابن الصلاح وهو يقرر اتفاق الأمة على تلقيهما بالقبول : « سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارقطني وغيره، وهي معروفة عند أهل هذا الشأن[21]..

ثانيا : لاغرو أن الجياني بعمله هذا يعد من نقاد الحفاظ بل من أكبرهم حيث خاض ميدانا عجز عنه غيره من الحفاظ نظرا لأن المنتقد عليهما هما اماما هذا الشأن بلا منازع. وبذلك يكون جديرا بالكشف عن جانب ولو يسرا من عمله في معرض الكلام عن «العلل» بالأندلس، خاصة وأن الحافظ ابن حجر جعل كلامه هو الدارقطني وأبا مسعود الدمشقي أساسا لما بنى عليه أجوبته عن الأحاديث المنتقدة على البخاري في «مقدمة فتح الباري».

ثالثا : كتاب الجياني هذا مع كتاب ابن القطان كما سيأتي التعريف به يكملان بعضهما ويرسخان علم «العلل» الذي هو ذروة علوم الحديث. في الأندلس والمغرب مع أن مؤلفيهما لم يرحلا الى المشرق ولا أخذا مباشرة عن علمائه فيمكن أن يعبرا عن المنهج المغربي الصميم.

رابعا : الكتاب مازال مخطوطا ككتاب ابن القطان. وفي المغرب توجد نسخة وحيدة منه فيما أعلم. كما سيأتي.

خامسا : لم أعثر لا لعبد الحق ولا لابن القطان. على نقل من كتاب الجياني، فيمكن بذلك أخذ فكرة عنه من خلالهما كما هو الشأن بالنسبة الى كتب الأندلسيين الأخرى .

التعريف بالجياني : أبو علي حسين بن محمد بن أحمد الغساني، يعرف بالجياني. أصله من مدينة الزهراء، ونزل أبوه قرطبة. ومولد أبي علي في سنة 427 وتوفي سنة 498م .وصفه كل من ابن بشكوال وابن الابار برئيس المحدثين بقرطبة[22]. والقاضي عياض بـ «شيخ الأندلس في وقته، وصاحب رحلتهم»[23] والذهبي بـ «الحافظ الامام الثبت محدث الأندلس»[24].

ويضيف ابن بشكوال :. «كان من جهابذة المحدثين، وكبار العلماء المسندين

وعني بالحديث وكتبه، وروايته وضبطه» ووصفه الحافظ الأندلسي أبو الحسن بن مغيث المعروف بابن الصفار، فقال :

«كان من أكمل من رأيت علما بالحديث ومعرفة بطرقه، وحفظا لرجاله ....وجمع من سعة الرواية ما لم يجمعه أحد أدركناه، وصحح من الكتب مالم يصححه غيره من الحفاظ، كتبه حجة بالغة، وجمع كتابا في رجال الصحيحين سماه بكتاب «تقييد المهمل وتمييز للمشكل» وهو كتاب حسن مفيد أخذه الناس عنه «ويقول تلميذ أبي علي، القاضي عياض : «رحل اليه الناس من الأقطار، وحملوا عنه، وألف كتابه على الصحيحين المسمى بتقييد المهمل وتمييز المشكل وهو كبير الفائدة»[26].

وقد أثنى على هذا الكتاب سائر من ذكره واعتمده الحافظ ابن حجر في «مقدمة الفتح» وفي ضبط أسماء رجال البخاري والرواة عنه في شرحه.

تحليل لكتاب الجياني مع نماذج منه.

والكتاب ينقسم الى ثلاثة أقسام : القسم الأول خاص بضبط ما أشكل من أسماء رجال البخاري ومسلم، وفي ذلك يقول القاضي عياض في خطبة كتابه «مشارق الأنوار» الذي استفاد فيه من كتاب أبي علي في ضبط أسماء الرواة : «..... وإلا ماجمع الشيخ الحافظ أبو علي الحسين بن محمد الغساني شيخنا ــ رحمه الله في كتابه المسمى بتقييد المهمل وتمييز المشكل، فإنه تقصى أكثر ماأشتمل عليه الصحيحان، وقيده أحسن تقييد، وبينه غاية التبيان وجوده نهاية التجويد. لكن اقتصر على مايتعلق بالأسماء والكنى وألقاب الرجال، دون مافي المتون من تغيير وتصحيف وأشكال»[27].

وفي الرسالة المستطرفة : ولأبي الغساني ... كتاب ما ائتلف خطه واختلف لفظه في أسماء رجال الصحيحين، ويسمى بكتاب تقييد المهمل وتمييز المشكل، ضبط فيه كل لفظ يقع فيه اللبس من رجال الصحيحين، وما قصر فيه يقع في جزئين»[28].

ويقع هذا القسم في حوالي 207 صفحة من القطع المتوسط.

القسم الثاني : وهو قسم العلل في الصحيحين. أو في روايتهما. ويبدأ من ص208 إلى ص336.

القسم الثالث :ترجم فيه لشيوخ البخاري ومسلم اللذين أخذا عنهم مباشرة ويبدأ من ص337الى نهاية الكتاب[29].

والذي يهمنا من الكتاب هو : قسم العلل[30] الذي ينقسم هو أيضا إلى قسمين : قسم خاص بالبخاري، وآخر بمسلم، ولكن منهجه فيهما واحد. وهو :

أولا :يتناول الأوهام الواقعة من رواة الصحيحين على اختلاف طبقاتهم الى عصره وذلك مالم يتعرض له الدارقطني ولا أبو مسعود الدمشقي. ويعتبر من الأهمية بمكان. وما حلي «فتح الباري» للحافظ ابن حجر تلك المكانة المرموقة إلا باستيعابه لروايات الصحيح. والجمع بين اختلافات الرواة وتعليل المعل منها واعتماد الرواية الصحيحة التي يفي عليها شرحه للحديث.

ومن أمثلة ذلك في كتاب أبي علي بالنسبة الى البخاري قوله : «ومن كتاب العلم في باب رُبّ مبلغ أوعى من سامع، قال البخاري : نا مسددنا بشر بن عون عن ابن سيرين عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه عن النبي ﷺ قال : «أي يوم هذا، وذكرالحديث[31] وقال في باب ليبلغ الشاهد الغائب : ثنا عبد الله بن عبد الوهاب، قال نا حماد عن أيوب عن محمد عن ابي بكرة عن النبي ﷺ قال : ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام. الحديث، بمثل إسناد ابن عون. قال الشيخ رضي الله عنه (يعني نفسه) : وفي نسخة أبي ذر الهروي في حديث عبد الله بن عبد الوهاب نا حماد عن أيوب عن محمد عن أبي بكرة، هكذا قيده عن أبي زيد الحموى وأبي الهيثم عن الفربرى، سقط لهما ابن أبي بكرة[32] ورواه أبواسحاق المستملي وسائر رواة الفربري باثبات ابن أبي بكرة بين محمد وأبي بكرة .

وتكرر هذا الحديث في تفسير سورة براءة من طريق عبد الله بن عبد الوهاب أيضا عن حماد بن زيد بإثبات ابن أبي بكرة بينهما. وفي كتاب بدء الخلق عن محمد بن المثني نا عبد الوهاب، نا أيوب عن محمد عن أبي بكرة، هكذا في نسخة الأصيلي عن أبي أحمد ولم يذكر بين محمد بن سيرين وأبي بكرة أحدا. وسائر رواة الفربوي يقولون فيه عن محمد عن أبي بكرة في هذا الموضع. غير أن أبا الحسن القابسي وقع في نسخته في هذا الموضع : أيوب عن محمد بن أبي بكرة عن أبي بكرة، وهذا وهم فاحش، وصوابه أيوب عن محمد هو ابن سيرين عن ابن أبي بكرة عن أبي بكرة، وتكرر أيضا حديث محمد بن المثنى عن عبد الوهاب في باب حجة الوداع من كتاب المغازي، فذكر أبو الحسن القابسي أن في نسخة أبي زيد : أيوب عن محمد بن أبي بكرة عن ابي بكرة، على الصواب. وذكر أبو الحسن الدارقنطي في كتاب «العلل» أن اسماعيل بن علية وعبد

الوهاب، ورواه عن أيوب عن محمد عن أبي بكرة، لم يذكرا بينهما أحدا، وكذلك رواه يونسِ بن عبيد عن محمد بن سيرين عن أبي بكرة، ورواه قرة بن خالد عن محمد بن سيرين قال : نا عبد الرحمنٰ بن أبي بكرة، ورجل آخر أفضل في نفسي من عبد الرحمنٰ، وسماه أبو عامر العقدي عن قرة فقال : وحميد بن عبد الرحمنٰ ولم يسمه يحيى القطان في روايته عن قرة.

قال الشيخ رضي الله عنه (يعني أبا علي الجياني) : «واتصال هذا الاسناد وصوابه أن يكون عن محمد بن سيرين عن عبد الرحمنٰ بن أبي بكرة عن أبيه، وعن محمد بن سيرين أيضا عن حميد بن عبد الرحمنٰ الحميري عن أبي بكرة» (33).

ثانيا : يتم ويشرح ما أتى به الدارقنطي وأبو مسعود الدمشقي. ويفصل ما أجملاه. ويناقشهما وأحيانا ينتصر لأحد الشيخين، وأكثر نقاشه مع أبي مسعود الدمشقي.

ثالثا : يذكر انتقاداته المستقلة عليهما، ويعتبر ذلك استدراكا على الدارقنطي وأبي مسعود. فيما لم يذاكره، ولا تنبها له.

والكتاب في مجمله مرتبط بكتاب أبي مسعود الدمشقي كأنه ذيل له، أكثر من ارتباطه بكتاب الدارقنطي.

ويحسن عرض تقديمه الوجيز لكل من قسمي البخاري ومسلم، ثم الاتيان بمثال يعطي فكرة عامة عن منهجه. واطلاع صاحبه وتمكنه من علم العلل.

1) قال في تقديم قسم البخاري ويعتبر تقديما للقسمين معا :

«هذا كتاب يتضمن التنبيه على الأوهام الواقعة في المسندين الصحيحين وذلك فيما يخص الأسانيد وأسماء الرواة، والحمل فيها على نقله الكتابين عن البخاري ومسلم، وبيان الصواب في ذلك.

واعلم وفقك الله، أنه قد يندر للامامين مواضع يسيرة من هذه الأوهام أو لمن فوقهما من الرواة، لم يقع في جملة ما استدركه الشيخ الحافظ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني عليهما، ونبه على هذه المواضع أبو مسعود الدمشقي الحافظ وغيره من أئمتنا، فرأينا أن نذكر ما في هذا الباب لتتم الفائدة بذلك. والله الموفق للصواب»(34).

ثم ذكر أسانيده إلى البخاري، وقال في آخر قسم البخاري هذا :

«قال أبو علي : انتهى ما نبهنا عليه مما وقع في كتاب البخاري من الأوهام التي من قبل رواة الكتاب، ومن علل الأسانيد، لم تقع في الاستدراكات التي لأبي الحسن الدارقطني ،

إلا مواضيع يسيرة، احتجنا إلى الاستشهاد بقوله»[35].

2) والقسم الخاص بمسلم عنوانه : «كتاب العلل الواقعة في أسانيد كتاب مسلم». وقال في تقديمه : «وهذا كتاب يتضمن التنبيه على ما في كتاب أبي الحسين مسلم ابن الحجاج رضي الله عنه. من الأوهام لرواة الكتاب عنه أو لمن فوقهم من شيوخ مسلم وغيرهم. مما لم يذكره أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني في كتاب الاستدراكات»[36].

ثم ذكر الرواة من مسلم إليه. وقال في آخره : «قال أبو علي رحمه الله : انتهى ما انتقينا من العلل ومن إصلاح الأوهام الواقعة في الكتابين التي جاءت من قبل الرواة عن البخاري ومسلم رحمهما الله»[37].

والملاحظ بصفة عامة من القسمين أن التعليل في قسم البخاري أكثره راجع إلى رواة الصحيح عنه واختلافهم بالزيادة والنقص والتصحيف. وإبدال الرواة ونحو ذلك. أما التعليل بالنسبة إلى البخاري أو إلى من فوقه فهو أقل.

وفي قسم مسلم يتساوى الأمر تقريبا، فيكثر التعليل بالنسبة إلى مسلم أو إلى من فوقه من شيوخه.

وهذا نموذج من الكتاب من قسم البخاري يحمل أكثر من معنى بالنسبة إلى منهج الكتاب من ناحية. وبالنسبة إلى أبي علي الجياني حيث يبين اطلاعه وإحاطته بالأسانيد واختلافات الرواة وتصرفاتهم، وذلك المطلوب توفره في عالم العلل وبالنسبة إلى علم الحديث في الأندلس حيث نجد أسانيده كلها من طريق الأندلسيين، إذ لم يرحل إلى المشرق كما تقدم.

قال أبو علي الجياني رحمه الله في كتاب «العلل» قسم «البخاري» :

«وفي كتاب الأنبياء صلوات الله عليهم، في ذكر إبراهيم عليه السلام :

قال البخاري : نا أحمد بن سعيد أبو عبد الله، قال : نا وهب بن جرير، عن أبيه عن أيوب، عن عبد الله بن سعيد بن جبير، عن أبيه عن ابن عباس عن النبي ﷺ، قال : يرحم الله أم إسماعيل، لولا أنها عجلت لكان زمزم عينا معينا[38].

قال أبو مسعود الدمشقي : رأيت جماعة قد اختلفوا في هذا الاسناد. هكذا قال ولم يزد، كأنه يغمز البخاري إذ أخرجه في الصحيح.

قال الشيخ رضي الله عنه : وأنا أذكر ما انتهى إلي في الاختلاف على وهب ابن

جرير، وعلى غيره في إسناد هذا الحديث إن شاء الله تعالى مختصرا ثم أورد الأسانيد بذلك.

رواه حجاج بن يوسف الشاعر، وهو ثقة، عن وهب بن جرير عن أبيه، عن عبد الله بن سعيد بن جبير عن أبيه عن ابن عباس، عن أبي كعب عن النبي ﷺ.
عن النبي ﷺ : أن جبريل ركض زمزم بعقبة. الحديث مختصرا. ورواه عن وهب أيضا بهذا الاسناد أحمد بن سعيد الرباطي، ذكره عنه البخاري، وهو حديث هذا الباب الذي جر هذا الكلام، إلا أن البخاري لم يذكر عنه في إسناده عن أبي بن كعب.
ورواه علي بن المديني عن وهب بن جرير عن أبيه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ في قصة زمزم : أن جبريل ﷺ حين ركض زمزم بعقبة فنبع الماء (الحديث). وتابع علي هذا الاسناد أحمد بن سعيد الرباطي، أيضا، ذكره عنه أبو عبد الرحمن النسائي في كتاب السنن. وروى هذا الحديث عن حماد بن زيد عن أيوب عن عبد الله بن سعيد بن جبير عن أبيه عن ابن عباس، ولم يذكر أبي بن كعب، ولا النبي ﷺ ، قاله وهب بن جرير، كما قاله أبو علي بن السكن.
ورواه اسماعيل بن عقبة عن أيوب قال : نبئت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : إن أول من سعى بين الصفا والمروة أم إسماعيل، ثم ذكر بناء الكعبة.(الحديث بطوله)، نحو ما رواه معمر عن أيوب بن سعيد بن جبير، وفي قصة زمزم.
روى هذا الحديث سلام بن أبي مطيع عن أيوب السختياني، عن عكرمة بن خالد، لم يذكر فيه سعيد بن جبير.

ذكر الأسانيد بذلك : نا أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري قال : نا خلف بن القاسم، قال : نا أبو علي بن السكن نا عبد الله بن محمد البغوي، قال : نا حجاج بن يوسف الشاعر قال : نا وهب بن جرير، قال : نا أبي، قال : سمعت أيوب يحدث عن عبد الله بن سعيد بن جبير عن سعد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب قال : قال رسول الله ﷺ : إن جبريل من ركض زمزم بعقبه. (الحديث مختصرا)

ونا ابن عبد البر[39] قال نا خلف بن القاسم، نا محمد بن السكن نا بن بدر نا محمد بن أحمد بن نيزك، قال : نا وهب بن جرير بن حازم، قال : نا أبي، قال : نا أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبى ﷺ أن جبريل

حين ركض زمزم فنبعت العين فعجلت هاجر أم اسماعيل تجمع البطحاء حول الماء، فقال ﷺ : يرحم الله أم اسماعيل. الحديث.

ونا أبو عمر النمري وأبو عمر بن الحذاء، قالا : نا عبد اللهبن محمد بن أسد الجيني. قال : ناحمزة بن محمد الكناني الحافظ، حدثنا أحمد بن شعيب قال : حدثنا أحمد بن سعيد هو الرباطي، قال : نا وهب بن جرير، قال حدثنا أبي عن أيوب بن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ : أن جبريل حين ركض زمزم بعقبه، فنبع الماء فعجلت هاجر تجمع البطحاء حول الماء لأن لا ينفرق، فقال رسول الله ﷺ : رحم الله هاجر لو تركتها لكانت عينا معينا .

بالاسناد الى النسائي، قال : نا أبو داوود وهو سليمان سيف الحراني قال : حدثني علي المديني، قال : نا وهب بن جرير، قال : ناأبي، قال : سمعت أيوب يحدث عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ قال نزل جبريل عليه السلام الى هاجر رضي الله عنها واسماعيل فركض عليه موضع زمزم عقبة فنبع الماء، قال فجعلت هاجر تجمع البطحاء حوله، وذكر تمام الحديث، وفي آخر قال وهب بن جرير، فقلت لأبي :حماد لا يذكر أبي بن كعب، ولايرفعه.

قال : أنا أحفظ لهذا، هكذا حدثني به ايوب. قال وهب : ونا حماد بن يزيد بن أيوب عن عبد الله بن سعيد بن جبير عن أبيه عن ابن عباس نحوه، ولم يذكر أبيا النبي ﷺ.قال وهب : فأتيت سلام بن أبي مطيع فحدثني هذا الحديث فروى له عن حماد بن زيد عن أيوب عن عبد الله بن سعيد بن جبير فرد ذلك وأنكره ثم قال لي : فأبوك مايقول ؟ قلت أبي أيوب عن سعيد بن جبير. قال : العجب والله مايزال الرجل من أصحابنا، الحافظ قد غلط، إنما هو أيوب عن عكرمة بن خالد.

قال الشيخ رضي الله عنه (أبو علي الجياني) : ويقال : كيف يصح اسناد هذا الحديث وفيه من الخلاف ماتقدم، لأن من الرواة من وقفه، ومنهم من أسقط من اسناده أبي بن كعب، ومنهم من ذكر فيه عبد الله بن سعيد بن جبير، ومنهم من لم يذكره، وقال فيه بعضهم : عن أيوب عن عكرمة بن خالد.

فنقول وبالله التوفيق :

ان هذاالخلاف اذا نظره المجتهد في الصنعة، وتأمله، ميز منه ماميز

البخاري ــ رحمه الله ــ وحكم بصحته، وعلم أن الخلاف الظاهر فيه، إنما يعود الى وفاق، وأنه لايدفع بعضه بعضا، والحمد لله.

فأما من أوقفه من الرواة فقليل والذين أسندوه أئمة حفاظ، وكذلك من أسقط من اسناده أبي بن كعب، لا يوهن الحديث إسقاطه، والحديث اذا انتهى الى ابن عباس متصلا وكان محفوظا، فلا يبالي سمى لنا من رواه عنه ابن عباس أولم يسم، لا نا قد علمنا أن أكثر رواية ابن عباس للحديث عن جلة الصحابة من المهاجرين والأنصار، وليس يعد مرسل الصحابي مرسلا[41]. فقد كان يأخذ بعضهم عن بعض، فقد كان لعمر بن الخطاب جار من الأنصار يتناوب النزول معه الى رسول الله ﷺ، ينزل يوما وينزل يوما فإذا نزل جاءه بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، أنا أبو شاكر نا أبو محمد الأصيلي، قال : ناأبو علي محمد بن أحمد بن الحسن الصواف نا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال : نا أبي نا وكيع عن الأعمش عن أبي اسحاق عن البراء قال : ماكل مانحدثكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه، وحدثنا به أصحابنا وكنا لانكذب.

قال الشيخ رضي الله عنه : وأما من أسقط من اسناد هذا الحديث المذكور عبد الله بن سعيد بن جبير فليس بشيء. قد صح أن أيوب السختياني رواه عن عبد الله بن سعيد بن جبير عن أبيه، وقد أتى بهذا الأسناد حماد بن زيد وجرير بن حازم، وقال اسماعيل بن علية عن أيوب : نبئت عن سعيد بن جبير.

حدثناه حكم بن محمد قال : نا أبو بكر بن اسماعيل قال نا محمد بن أحمد الباهلي، قال : نا يعقوب الدورقي، قال نا ابن علية. قال : نا أيوب، قال : نبئت عن سعيد بن جبير، أنه حدث عن ابن عباس قال : أن أول من سعى بين الصفا والمروة لأم اسماعيل. وذكر الحديث بطوله، وفيه بناء الكعبة.

وبهذا يصح أن أيوب انما أخذه عبد الله بن سعيد بن جبير عن أبيه وانما كان يسقطه وهب بن جرير بن حازم في بعض الأحايين، ويسوقه معنعنا على طريق التخفيف وتقريب الإسناد أو تزيينه، وسئل يزيد بن هارون عن التدليس في الحديث فكرهه وقال : هو من التزيين، وكذلك قال أحمد بن حنبل. وقال أبو بكر البزار التدليس ليس بكذب، وقال أنه تحسين لظاهر لاسناد. وقال أبو بكر البزار التدليس ليس بكذب، وقال أنه تحسين لظاهر الاسناد. وقال حماد بن يزيد، ويزيد بن زريع : التدليس كذب. وقد ذكره في الاسناد عن وهب بن جرير : حجاج بن الشاعر وأحمد بن سعيد الرباطي في رواية

البخاري عنه. وكذلك كان أحمد بن سعيد أيضا يحدث به على الوجهين، باسقاطه واثباته فلذلك ما اختلف البخاري وأحمد بن شعيب النسائي على أحمد بن سعيد فذكره البخاري، وأسقطه النسائي. وأما ما رويناه من إنكار سلام بن أبي علي أن يكون مخرج الحديث عن سعيد بن جبير، وأنه عن عكرمة بن خالد، فلا شغفت اليه وأحسن حالات سلام مع حماد بن زيد وابن علية وجرير بن حازم ان كان حفظ عن أيوب، ما قال، أن يكون أيوب رحمه الله كان يحدث به على الوجهين عن عبد الله بن سعيد بن جبير، وعن عكرمة بن خالد، وليس سلام من رجال المحامل[42] «وقد لخص الحافظ ابن حجر جميع ما تقدم في «مقدمة الفتح»، وفي شرحه وقال في الشرح : أن أبا بكر الاسماعيلي عاب على البخاري إخراج رواية أيوب لاضطرابها ثم دافع عن البخاري بما لخصه من كلام أبي علي الجياني وقال :

«وقد سبق الى الاعتذار عن البخاري ورد كلام الاسماعيلي بنحو هذا الحافظ أبو علي الجياني في «تقييد المهمل» [43].

وقال في «المقدمة» بعد أن لخص كلام الجياني السابق :

«وقال أبو علي الجياني : هذا الاختلاف إذا تأمله المتبحر في الصنعة علم أنه يعود الى وفاق، وأنه لا يدفع بعضه بعضا، وحكم بصحته، ثم بين طرق الجمع بين هذه الروايات»[44].

الهوامش

1) تذكرة الحفظ 1048/3.

2) رسالة ابن حزم في تفضيل الأندلس ملحقة بكتاب «تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة «للدكتور احسان عباس ص 355 ــ 306.

3) تاريخ ابن الفرضى 18/2.

4) انظر البحث الذي كتبته عن عبد الملك بن جيب في «مجلة دار الحديث الحسنية» العدد الأول من السنة الأولى. وبحثي عن محمد بن وضاح في مجلة «الاعتصام» التي تصدرها جمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية العدد الأول السنة الأولى ص 12.

5) ابن الفرضي 18/2.

6) انظر تارىخ ابن الفرضي 42,1

7) نفس المصدر 18/2.

8) في البخاري : الحر وهو الفرج وفي المحلى الخز والظاهر أنه تحريف.

9) المحلى 59/9 وانظر البخاري بهامش فتح البارى 45/10. وفي الفتح مناقشة الحافظ لابن حزم واتيانه بالروايات المتصلة عن هشام بن عمار من غير طريق البخاري، وانظر شرح ألفية العراقي عند قوله عن تعليق البخاري.

........أما الذي لشيخه عزا بقال فكذي.
عنعنة كخبر المعازف لا تصغ لابن حزم المخالف.

10) تدريب الراوي 111/1

11) تذكرة الحفاظ 1253/4

12) نفس المصدر 1307/4.

13) التمهيد 5/1.

14) التمهيد 161/1 ــ 162.

15) انظر المحلى 114/2

16) الأحكام الشرعية ج 1 ورقة 3 ــ4.

17) المحلى 92/2 ــ 93.

18) الاعراب لابن حزم ينقل منه في تعليل الحديث كل من عبد الحق وابن القطان بكثرة وسيأتي الكلام عنه في مصادر ابن القطان إن شاء الله.

19) وانظر في تعداد أسمائها فهرست ابن خير 195.

20) شرح ألفية العراقي 70/1

21) مقدمة ابن الصلاح 42.

22) الصلة 142/1 معجم أصحاب الصدفي 79

23) الغنية ورقة 39

24) تذكرة الحفاظ 1233/3.

25) الصلة لابن بشكوال 143/1.

26) الغنية ورقة 39

27) مشارق الأنوار عن صحاح الآثار للقاضي عياض 5 ــ 6.

28) المستطرفة 118.

29) النسخة الوحيدة الموجودة بالمغرب من الكتاب هي : ــ فيما أعلم ــ نسخة الجامع الكبير من مكناس، وتحمل رقم 237. وتوجد الآن بالخزانة العامة بالرباط. وهي من تحبيس السلطان سيدي محمد بن عبد الله في 14 رجب 1174 وبها خروم وتأكلات من أثر العتة. وآخرها مبتور حيث تنتهي في ص 400 وخطها مغربي ردىء، للغاية أما في خارج المغرب فتوجد عدة نسخ سيأتي الحديث عنها.

30) جعل فؤاد سزكين كتاب «تقييد المهمل كتابا مستقلا، وقسم العلل كتابا آخر مستقلا أيضا فقال في «في تاريخ التراث العربي» 1 ــ 344/1 تحت عنوان : كتب عن رواة البخاري ومسلم وأحاديثهم.
تقييد المهمل وتمييز المشكل للحسيني الجياني.
التنبيه على الأوهام الواردة في الصحيحين للجياني ثم أحال على بروكلمان «وفي ص 365 قال تحت عنوان : كتب حول مسلم :
تقييد المهمل وتمييز المشكل للحسيني الجياني.... وهو فهرست هجائي للرواة المعاصرين في الصحيحين الذين تشابهت أسماؤهم، واختلفت صفاتهم وشخصياتهم، ونقد لهم. به يزيد 1/1211......»
التنبيه على الأوهام الواردة في الصحيحين، وهو يتناول الرواية والرواة للحسين ابن محمد الجياني. بايزيد 2/1211........ انظر فهرست معهد المخطوطات 70/1.
بينما بروكلمان لم يذكر الا كتاب «تقييد المهمل» وحده، وقال أنه في مجلدين برلين 10161. عمومية 1211، بانته 538/2 : 2896، بنكيبور 697/12 «انظر بروكلمان الترجمة العربية 264/6.
فاتضح أن نسخ الكتاب متعددة خارج المغرب.

31) انظر صحيح البخاري بهامش فتح الباري 145/1

32) في نسخة بولاق من صحيح البخاري على هامش الفتح : «عن محمد عن ابن أبي بكرة «قال الحافظ شارحا على هذا السياق : «كذا للمستملي والكشميهني وسقط عن ابن أبي بكرة للباقين فصار منقطعا لابن محمد (بن سيرين) لم يسمع من أبي بكرة، وفي الرواية : عن محمد بن أبي بكرة وهي خطأ، وكضن عن سقط منها «فتح الباري 177/1.

33) قسم العلل من كتاب «تقييد المهمل «كتاب «علل البخاري» ص 209 ــ 210.

34) تقييد المهمل ص 208.

35) نفس المصدر ص 271

36) نفس المصدر 272.

37) نفس المصدر 336.

38) انظر صحيح البخاري بهامش فتح الباري 282/6.

39) في النسخة : ونا قال نا خلف ابن القاسم. والسياق يقتضي أن الساقط هو ابن عبد البر.

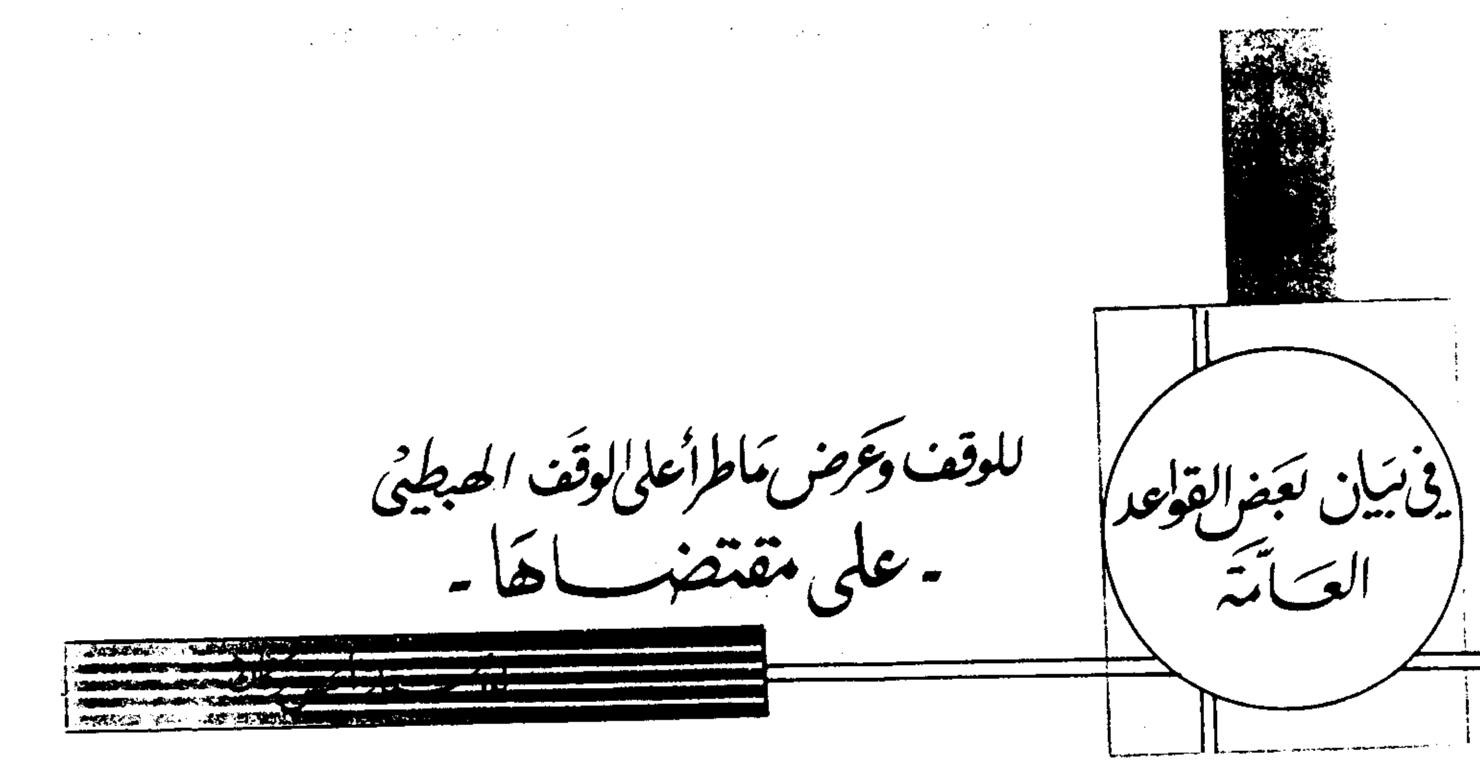
40) هو الامام النسائي والحديث ليس في «المجتبي» وهو «السنن» الصغرى المطبوع المتداول.

41) هذا هو مذهب الجمهور، وسيأتي أن ابن القطان من الذين شذوا عن الجمهور فاعتبر مرسل الصحابي منقطعا وعلل به.

42) تقييد المهمل وتمييز المشكل ص 33 ــ 34 ــ 35 ــ 36 ــ 37.

43) فتح الباري 282/6 ــ 283.

44) مقدمة الفتح 364.



عقدت هذا الباب لبحث بعض القواعد العامة للوقف، بعد أن وجدت نفسي مضطرا لعقده، وذلك لأعرض على مقاييسه ما يعتقده بعض قراء المغرب المتأخرين في وقف الهبطي، من المزاعم الباطلة، وإنما تعمدت عرض مالم تقله القواعد — في وقف الهبطي — على ضوء ماتقرر، في القواعد للوقف كي يتبين، القراء المغاربة ضعفه وعواره، وبذلك يحاولون اجتنابه في قراءتهم الفردية على الاقل (1).

والأصل في صحة عرض هذه الهفوات على قواعد الوقف راجع إلى ما بين وقف الهبطي وبين القواعد المقررة للوقف عامة — من صلة متينة. وبيان ذلك. أن موضوع وقف الهبطي هو الكلمات القرآنية، من حيث صلاحيتها أو عدم صلاحيتها للوقف، وضبط الكلمات القرآنية، من هذه الناحية لم يكن هدف الشيخ الهبطي وحده، بل هو هدف كل الشيوخ الذين ألفوا في تقييد وقف القرآن الكريم.

وقد ترك لنا هؤلاء الشيوخ المتقدمون، من القواعد ما ينضبط به وقف القرآن في كل قراءة قراءة، ووضعوا من الضوابط ما تتميز به مراتب الوقف حسنا وقبحا، وبينوا منه ما يجوز وما لا يجوز تلاوة واداء اختيارا واضطرارا، تحقيقا، وحدرا.

ومن أجل هذا يجوز لنا أن نحكم القواعد العامة، للوقف في تقويم وقف الهبطي، مهما كانت الغاية التي كان يرمي إليها، الشيخ الهبطي في هذا التقييد وكيفما كانت حالة هذا القارىء الذي يودي به، لأن الغاية الأساسية من كل تقييد للوقف القرآني هي صيانة الترتيل، وترتيل القرآن ثابت بحكم الشرع وكل ما لا يحقق من الأوضاع المحدثة غرض الترتيل، فهو مرفوض، ومن ذلك بعض الأوضاع المحدثة في التلاوة المغربية، والتي كان السبب الأول في تشبث القراء المغاربة بها، هو جهلهم بالحكم الحقيقي، للوقف الهبطي.

إذن فلا مناص لنا من ذكر كل ما له صلة بموضوعنا من هذه القواعد العامة للوقف، من ذلك.

أولا : تعريف الوقف والابتداء وعلاقتهما بكل من التجويد والترتيل والقراءات.

ثانيا : بيان الفرق بين مدلول كل من القطع والوقف والسكت في اصطلاح المتأخرين من أهل الأداء.

ثالثا : بيان ما هو الأفضل من الوقفين، هل السني أم الأداء.

رابعا : تحقيق ما يستدل به، على ثبوت أصل الوقف الأداء بالسنة والاجماع من الاحاديث والآثار.

خامسا : ذكر مذاهب القراء السبعة في الوقف والابتداء ومرونتها في باب الأداء.

سادسا : بيان مناهج الذين ألفوا في تقييد وقف القرآن، بالنشرح أو بالرمز.

سابعا : بيان مراتب الوقف عند علماء التجويد واختلافهم في ذلك.

ثامنا : بيان الوقف الذي كان المغاربة يقرأون به قبل الهبطي.

تاسعا : بيان الاختلاط الواقع بين الأداء والتلاوة بالمغرب.

عاشرا : بيان طرق الأداء المعروفة في المغرب بعد الهبطي.

هذا ولكي يسهل علينا الاستفادة من عقد مقارنة بين ماتقرر في القواعد العامة للوقف، وبين ما عليه وقف الهبطي ببلدنا اليوم، لابد لنا من تقسيم الكلام، في هذا الباب، إلى مباحث مستقلة، يكون كل مبحث منها خاصا بدراسة نقطة واحدة من هذه النقط المذكورة تباعا وفيما يلي ان شاء الله وفاء بما وعدت به من تفصيل الكلام حول مباحث هذا الباب، وعددها عشرة مباحث.

وقبل الشروع في معالجة هذه المباحث أنبه القارىء الكريم إلى فائدة، وهي أن ما سيلاحظه في مباحث هذا الباب والذي بعده، ـــ من كثرة الاستشهاد بالنظم المغربي المنسوب ـــ وغير المنسوب ـــ انما أكثر من الاستشهاد به هاهنا لأن من غاياتي في هذا الكتاب زيادة على التعريف بوقف الشيخ الهبطي، ـــ احياء المنظومات المغربية المجهولة التي لها صلة ما بوقف الهبطي وتعريف القارىء بها وبأماكنها، وفيما يلي : ما عثرت عليه من هذه المنظومات في الخزانات المغربية، الخاصة والعامة.

أولا : منظومة حول أقسام الوقف ضمن كتاب المحادي، لابن عبد السلام الفاسي، وهو مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443د

ثانيا : باب الوقف من منظومة الاقنوم لسيدي عبد الرحمان الفاسي، وهي مخطوطة توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 15 ك.

ثالثا : أرجوزة في الفرق بين الوقف والقطع والسكت ضمن كتاب التوضيح والبيان لسيدي ادريس البدراوي الطبعة الحجرية بفاس توجد بالخزانة العامة تحت رقم 1149 د

رابعا : منظومتان الأولى تسمى الارشاد في وقف السبعة، والثانية تسمى التكميل في وقف الثلاثة. ضمن المجموع رقم 105 بالخزانة الملكية ص 133 ص 150، وكلاهما للسيد ادريس النجرة.

خامسا : تنبيه الغافل لسيدي محمد بن ابراهيم الضياني السوسي، ضمن المجموع رقم 22 د من لائحة المعروضات بمركز تارودانت، لنيل جائزة الحسن الثاني في المعرض الثالث سنة 1971 م

سادسا : المنظومة المسماة (تكميل المنافع) لسيدي عبد السلام المذغري الفاسي مخطوطة ضمن المجموع المذكور اعلاه.

سابعا : المنظومة الرائية للحصري الفهري الفاسي مخطوطة ضمن المجموع المذكور أعلاه.

ثامنا : المنظومة المسماة تحفة المنافع للسيد ميمون الفخار الفاسي مخطوطة نادرة توجد منها نسخة بدار القرآن في مراكش.

تاسعا : المنظومة المسماة (المنبهة) للامام الداني مخطوطة نادرة توجد عندي منها نسخة نسختها من خزانة تامكروت بدرعة.

عاشرا : المنظومة المسماة (نهج الهداية) لسيدي عبد السلام المدغري مخطوطة توجد عندي منها نسخة نسختها من خزانة الشيخ ابن البهلول بقلعة السراغنة بحوز مراكش.

الحادي عشر : المنظومة المعروفة بالنصوص للسيد محمد التهامي الصحراوي الاكمه مخطوطة توجد منها نسخة بدار القرءان بمراكش.

الثاني عشر : نصوص غير منسوبة متداولة بين قراء المغرب، وغالبها بالنظم الضعيف الركيك.

البحث الأول : في تعريف الوقف والابتداء وبيان علاقتهما بكل من التجويد والترتيل والقراءات.

الوقف لغة كما جاء في منار الهدى[2] وغيره هو الكف عن القول والفعل وقال أبو حيان، في شرح التسجيل[3] الوقف هو قطع النطق آخر اللفظ، وهو مجاز من قطع السكين.

وفي اصطلاح القراء هو قطع الصوت آخر الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بغية استئناف القراءة بمايلي الحرف الموقوف عليه، أو بما قبله، وإن لم ينو القراءة فهو القطع[4]. وقال صاحب المقصد لتلخيص ما في المرشد. الوقف يطلق على معنيين : أحدهما القطع الذي يسكت القاريء عنده، والثاني المواضع التي نص عليها القراء، فكل موضع منها يسمى وقفا وان لم يقف القاريء عنده فمعنى قولهم (هذا وقف بالمعنى الثاني) موضع الوقف عنده.[5]

يتضح من التعريفين السابقين أن الوقف في اصطلاح القراء يراد به من السكوت آخر الكلمة، ويراد به مرة أخرى، صلاحية الكلمة للوقف عليها هو على المعنى الأخير يحمل قول بعضهم مثلا — في سورة النحل — ﴿فهم لايهتدون﴾ وقف على قراءة من قرأ أَلَا بفتح الهمزة وتخفيف اللام، وليس يوقف على قراءة أَلَّا بتشديد اللام وعلى هذا فلا يجوز الوقف وسط الكلمة ولافيما اتصل رسما الا في حالة الاضطرار.

وأما الابتداء فهو الشروع في الكلام بعد قطع أو وقف، فهو لا يكون الا اختياريا بخلاف الوقف يكون اختيارا واضطراريا كما قال السيوطي.[6]

ومن ثم يجوز للقاريء أن يبتديء بعد قطع متى شاء أو بعد وقفة التنفس، مباشرة أو قبلها حسب ماتقتضيه محاسن الابتداء، لأن الابتداء له محاسن كمحاسن الوقف،

ومحاسن ابتداء محصورة في أربعة مواضع : أولا بعد القطع لكن يشترط معه التعوذ ثانيا بعد الوقف التام مطلقا. ثالثا بعد الوقف الكافي مطلقا. رابعا بعد الوقف الحسن بشرط أن يكون المحل رأس آية عند غالب أهل الأداء[7].

أما بعد القطع والوقف التام فلكون الكلام هناك ــ منقطعا عما بعده لفظا ومعنى وأما بعد الوقف الكافي، فلكون الكلام هناك ــ منقطعا عما بعده معنى لا لفظا، واما بعد الوقف الحسن فلكون الكلام هناك ــ متعلقا لما بعده لفظا ومعنى، ولذلك يشترط في جواز الوقف عليه أن يكون المحل رأس آية وإن كان غير ذلك فالوقف عليه جائز دون الابتداء بما بعده، وبهذا القيد فارق الوقف الحسن كلا من الوقف التام والكافي.

ولارتباط الوقف والابتداء بكل من التجويد والترتيل والقراءات أصبحت معرفة أماكنها متأكدة غاية التأكد على القاريء، اذ لايتبين معنى كلام الله تعالى ويتم على أكمل وجه الا لذلك ولتوضيح هذا المعنى قال ابن الانباري (من تمام معرفة القرآن معرفة الوقف والابتداء)[8].

وقال النكزاوي (باب الوقف عظيم القدر جليل الخطر لأنه لايتأتى لأحد معرفة معاني القرآن، ولاستنباط الأدلة الشرعية منه الا بمعرفة الفواصل [9].

وروى عن الامام علي رضي الله عنه أنه قال لما سئل عن معنى الترتيل في قوله تعالى ﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾ : (الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف) [10] سواء صحت هذه الرواية عن علي رضي الله عنه أم لم تصح فإن معرفة الوقف والابتداء من لوازم التجويد والترتيل ذلك لأن القاريء يحتاج لضيق نفسه ــ الى أماكن الاستراحة اثناء التلاوة والأماكن الملائمة للاستراحة هي أماكن الوقف واذا الأمر كذلك فمراعاة قواعد الترتيل فرض على القاريء أن يختار هذه الأماكن قصدا ويحرص على ملازمة حسن الانتهاء وحسن الابتداء معا تبعا لصحة المعنى وجودته، ثم انه اذا كانت قواعد الترتيل تفرض على القارىء أن يختار الأماكن المناسبة للوقف فإن قواعد التجويد كذلك تفرض على القارىء أن يختار الأماكن المناسبة للوقف فإن قواعد التجويد كذلك تفرض عليه أن يقف على هذه الأماكن بكيفية صحيحة ومن ثم نجد كتب التجويد تعقد للوقف بابين اثنين باب الوقف والابتداء، وباب الوقف على أواخر الكلم، ففي الباب الأول تبحث أحكام الوقف من حيث مكانه، وفي الباب الثاني تعالج أحكام الوقف من حيث كيفيته فعلاقة الوقف بالترتيل والقراءات من حيث مكانه لأن حسن الترتيل يقتضي اختيار الاماكن الجيدة

للوقف واختلاف القراءات يؤثر في تعيين هذه الأماكن، والوقف بهذا الاعتبار من لوازم التجويد في نفس الوقت، وعلاقة الوقف بالتجويد من حيث انها راجعة الى مخارج الحروف وقفا ووصلا، والوقف إذن فن له صلة بالتجويد والترتيل وبالقراءات جميعا.

وقد وضح ابن الجزري هذا المعنى بقوله (للوقف حالتان : الأولى معرفة ما يوقف عليه وما يبتدأ به، والثانية كيف يوقف وكيف يبتدأ وهذه تتعلق بالقرآت.[11]

وهنا يجد القاريء نفسه أمام الضرورتين ضرورة اختيار المكان المناسب للوقفة بالنسبة (للقراءة) التي تعنيه، وضرورة وقوفه على نفس المكان بكيفية صحيحة، فالضرورة الأولى تتصل بقواعد الترتيل، والثانية تتصل بقواعد التجويد، ومن هنا كان الوقف متعلقا بالتجويد، الذي يرجع الى مخارج الحروف وقفا ووصلا وبالترتيل الذي هو أخص من ذلك وبالقراءات التي تتوزع ذلك.

ولبيان وجه الضرورة الاولى يقول ابن الجزري (لما لم يمكن للقاريء أن يقرأ السورة أو القصة في نفس واحد ولم يجز التنفس بين كلمتين حالة الوصل بل ذلك كالتنفس اثناء الكلمة — وجب حينئذ اختيار مكان التنفس والاستراحة، وتعين ارتضاء ابتداء بعده، ويتحتم ألا يكون ذلك مما يحيل المعنى ويخل بالفهم)[12] عن الضرورة الثانية يقول ابن الجزري أيضا (ولا أعلم لبلوغ النهاية في التجويد كمثل رياضة الالسن والتكرار على اللفظ المتلقي من فم المحسن، وقاعدته ترجع الى كيفية الوقف والامالة والادغام........).[13]

وعن هذه الضرورة الأخيرة يقول السيد أحمد ابن عبد العزيز السجلماسي معلقا على قول الشبرماسي (والمعنى أن الابتداء بالمتحرك واجب طبعا دعت اليه الضرورة لتعذر نقيضه، والوقف على الساكن مستحسن لعدم تعذر نقيضه، ثم هذا المستحسن طبعا واجب لغة، واذا وجب لغة وجب في (القراءات) شرعا لامتناع مخالفة القرآن للعربية)[14].

يتضح لنا مما تقدم أن مراعاة الوقف والابتداء في التلاوة لازم، ولزومهما أدائي وقد يكون لزومهما شرعيا إذا كان الأمر يتعلق بكيفتهما لأن هذه الكيفية تتعلق بالتجويد، وحكم التجويد لازم شرعا وما التجويد الا ايفاء الحرف حقه من هذه الكيفية صفة ومخرجا، وكل اخلال بأمر التجويد يؤدي الى الاثم، والقراءة لاتجوز الا بما هو منقول، وان جاز في اللغة العربية فكيف بما لم يجز فيها.

ودليل هذا الوجوب الشرعي واضح من كلام الشيخين من ابن الجزري وابن عبد العزيز الهلالي، الآنف الذكر، لأن كلامهما في كيفية الوقف التي هي من صميم التجويد، وقول أهل الأداء : تجب مراعاة محاسن الوقف والابتداء أداء لا شرعا ـــ محمول على قصده أماكنهما لا كيفيتهما.

والحاصل أن للوقف والابتداء جانبين : جانب يتعلق بأماكنهما في القرآن وجانب يتعلق بكيفيتهما، فحكمهما بالنسبة للجانب الأول اللزوم أداء لا شرعا، وحكمهما بالنسبة للجانب الثاني اللزوم شرعا وأداء،وكلام المؤلفين في تقرير لزوم الوقف والابتداء في الاداء فقط، محمول على ملاحظتهم لأماكنهما دون كيفياتهما، وارتباطهما شديد بكل من التجويد والترتيل والقرآت من حيث أماكنهما وكيفياتهما معا.

وعلى ملاحظة مراعاة أماكنهما دون مراعاة كيفياتهما يحمل قول ابن يالوشة ((اعلم أن الابتداء يطلب منه ما يطلب في الوقف، فلايكون الا بمستقل في المعنى موف بالمقصود، يستفاد منه معنى صحيح، بل هو مؤكد، اذ اعتبار حسن مطالع الكلام وأوائله أولى، من منتهاه وآخره[15]

فأهمية الابتداء اذا كأهمية الوقف، بل هو أهم منه، ومن أجل هذه الأهمية قرر علماء التجويد أن كل مايلزم في الوقف يلزم في الابتداء بل أمر الابتداء آكد، لانه لا يكون الا اختياريا كما تقدم كما قرروا أيضا أن مراتب الابتداء تتفاوت كتفاوت مراتب الوقف من تمام وكفاية وحسن وقبح، بل قد يكون الابتداء أشد قبحا كالابتداء بمثل قول الله تعالى : «إن الله فقير....»

ولاريب في قبح الابتداء بما يشبه هذا لما يؤدي إليه من سوء الأدب وإحالة المعنى، ومن ثم حكموا بكفر من تعمد احالة المعنى في مثل هذا المواطن.

ولأهمية الوقف والابتداء في التجويد والترتيل والقراءات كان علماء التجويد يفردون لهما الأبواب والفصول في كتب التجويد، وكانوا يعتبرونهما خارج قواعد التجويد[16] وإن كانا من لوازمه، هذا بالنسبة لأماكنهما واما بالنسبة بكيفياتهما فهما من صميم التجويد كما تقدم ولنفس هذه الأهمية أيضا كان المتأخرون من أهل الأداء يشترطون على المجيز ألا يجيز أحدا الا بعد معرفته لأحكام الوقف والابتداء.

ومعلوم أن لهؤلاء المتأخرين سلفا في سلوك هذه الطريقة وقد ذكر السيوطي نقلا عن ابن الجزري[17] أن السلف كانوا يهتمون بهذا قائلا (وصح بل تواتر عندنا تعلمه

والاعتناء به من السلف الصالح كأبي جعفر يزيد ابن القعقاع وصاحبه الامام نافع وأبي عمر ويعقوب وعاصم وغيرهم من الائمة وكلامهم في ذلك معروف ونصوصهم مشهورة في الكتب))

اثباتا لمنهج هؤلاء كانت المدرسة المغربية تلتزم بتعلم الوقف والابتداء وكان الشيوخ المغاربة الأوائل يهتمون بتعلمهما وتعليمهما والاجازة عليهما وبهذا المنهاج تأثر الشيخ الهبطي، على يد شيخه ابن غازي كما تقدم.

هكذا كان اعتناء المغاربة الأوائل بهذا الفن الجليل، دراية وتطبيقا وأما الأواخر منهم فقد اكتفوا بما قيد عن الشيخ الهبطي في ذلك حتى صار غالبهم يجهل حكم الوقف من حيث هو ويظن أن حكم وقف الهبطي الذي نشأ عنه سنة لازمة، ومن الدلائل على إعراض المتأخرين من المغاربة

عن فن الوقف والابتداء أمران واضحان : أولهما واقع التلاوة والقراء بالمغرب من أيام الهبطي الى الآن. وثانيهما عدم وجود أي مؤلف أو أي تجديد في الوقف من أيام الشيخ الهبطي الى اليوم، فيما علمت.

هذه خلاصة ماتقرر في تعريف الوقف والابتداء وعلاقتهما بكل من التجويد والترتيل والقراءات، ومدى اعتناء المتقدمين المغاربة بهما دراية وتطبيقا وتفريط المتأخرين منهم وتقصيرهم في أمر الاهتمام بهما.

واذا قارنا بين ما في هذه الخلاصة وبين ماطرأ على وقف الهبطي، ببلدنا المغرب تحصل لدينا من الملاحظة عليه مايلي :

أولا : تقرر في القواعد العامة أن الوقف والابتداء من حيث كيفية النطق بهما من صميم التجويد الذي تجب مراعاته شرعا واداء وتقرر أن العرب لاتبتدىء بساكن ولاتقف على متحرك، ومع هذا وذاك نجد قراء المغرب اليوم لايهتمون بالتجويد العملي رغم اعتنائهم بالتجويد النظري، ومن ثم أصبحوا يرتكبون بدعتي الابتداء بساكن، والوقوف على متحرك وهم لايشعرون، وذلك مثل قول قراء المدن منهم بالخصوص (كلا سوف تعلمون) سبح اسم ربك، تبت يدا أبي لهب، فك رقبة بسكون أوائل هذه الكلمات في حالة الابتداء، وقول اخرين منهم أفواجا سباتا ذلك الدين القيم بالسكوت على الحركة، أواخر هذه الكلمات وماأشبهها ذلك في حالة الوقف اضطرارا منهم للتنفس بين الوقفات الهبطية الطويلة،

ثانيا : تقرر في القواعد العامة أن حكم الوقف من حيث مراعاة أماكنه الصالحة اللزوم في الأداء ومع ذلك رأينا القراء المغاربة قد انصرفوا عن هذا نظريا وعمليا واقتصر بعضهم على الطريقة الوصلية التقليدية، واقتصر البعض الآخر على وقف الشيخ الهبطي مضافا اليه مراحل أخرى اضطرارية يرتكبون فيها الوقف على الحركة كما سبق ذكره.

ثالثا : تقرر في القواعد العامة للوقف أن مايطلب في الوقف يطلب في الابتداء من مراعاة الأماكن المناسبة لهما، ومع ذلك نرى القارىء المغربي يرتكب في الابتداء أوجها قبيحة لاترتضيها قواعد الأداء. منها ابتداؤه بمثل ﴿إلا رب العالمين الذي خلقني فهو يهديني﴾ وابتداؤه بمثل (الماعون إنا أعطيناك الكوثر) وبمثل قوله : ﴿ويستغفرونه﴾ من قوله تعالى ﴿أفلا يتوبون الى الله ويستغفرونه﴾، وبمثل قول بعضهم (ة ولاتكونوا من المشركين) من قوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة ولاتكونوا من المشركين ﴾. ومن هذا القبيل ما لاحظه الشيخ شعيب الدكالي رحمه الله على قراء وقته من قول بعضهم (تشـ ....كرون) هكذا مفصولا على شطرين شطر ينطق به بعض القراء وشطر ينطق به البعض الآخر.

وسبب ارتكاب القارىء المغربي الابتداء بالاستثناء في المثال الأول هو تقليده لما كان شائعا عند القراء من تلاوة هذه الآية هكذا في آخر ركعة من صلاة التراويح بعد تلاوة الفاتحة والسورة قصد تلاوة مافيها من ألفاظ الدعاء على لسان ابراهيم عليه السلام.

وسبب ارتكابه الابتداء بالمفعول به في المثال الثاني موصولا بأول السورة التي بعده هو تقليده لما كان شائعا عند قراء المغرب من الجمع بين السكت والوصل[18] في الانتقال من سورة إلى أخرى مع أنه لم يرو هذا الجمع لأحد من القراء، وانما روى لورش السكت، أو الوصل عند الازرق المتبع طريقته في المغرب حالة الافراد

وسبب ارتكابه الابتداء بالحرف الأخير من الكلمة في المثالين الأخيرين هو ملاحقته لأصوات القراء في التلاوة الجماعية وسط الكلمة أو آخرها هكذا .....﴿ويستغفرونه ﴾ ﴿ولاتكونوا من المشركين﴾ الآيتين.

رابعا :تقرر في القواعد العامة للوقف أن حكم الوقف على رؤوس الآي الجواز مطلقا عند أكثر أهل الأداء ومع ذلك نرى القارىء المغربي لايجيز لنفسه الوقوف عليها ولو في حالة الاضطرار، وفاء منه بما يعتقده في وقف الهبطي من اللزوم، ولذلك نراه يقف ماوقفه الشيخ الهبطي من رؤوس الآي ويصل ماوصله في حالة الاختيار، وفي حالة الاضطرار نراه يستريح على ما وقفه الهبطي من رؤوس الآي بالسكوت المطلوب في

الوقف وعلى ماوصله الهبطي منها بالحركة[19] وهو لايشعر لعدم استنكار القراء لذلك في وسطه وبيئته.

مثال ذلك قول القارىء في تلاوة قوله تعالى : ﴿ قد أفلح المومنون، الذين هم في صلاتهم خاشعون، والذين هم عن اللغو معرضون، والذين هم للزكاة فاعلون،﴾ بالسكون واقفا كما هو المطلوب منه، ثم قوله بعد ذلك ﴿والذين هم لفروجهم حافظون﴾ بالحركة واقفا مضطرا لتجديد نفسه وهو لا يبالي بما سكن وبما حرك من رؤوس الآيات في قراءته لأن ذلك في بيئته مستساغ غير مستنكر.

هذا وبما أن الغاية الأولى من الوقف هي الاستراحة والتنفس وأن غالب قراء المغرب اليوم يجددون النفس في محلات السكت التي يحدثونها في تلاوتهم برواية ورش — خصوصا عند المد المنفصل — كان لابد لنا من الاشارة الى الفرق بين معاني السكت والوقف والقطع والى مايجوز في كل واحد منهما وما لا يجوز وذلك في المبحث الموالي :

البحث الثاني : في بيان الفرق بين معنى كل من القطع والوقف والسكت في عرف المتأخرين من أهل الأداء.

هناك تقارب شديد بين القطع والوقف والسكت في المعنى اللغوي العام لهذه الكلمات، ومن ثم لم يفرق بين مدلولاتها في الاستعمال اللغوي العام، وكذلك بقي هذا الاشتراك، بين معانيها في مجال الكلام، ومن أجل هذا الاشتراك الموجود بين معاني، قطع ووقف وسكت — كان الأوائل من القراء لايبالون بأي فرق بينهما في الاطلاق وفي مجال القراءة، غير أن المتأخرين من هؤلاء لاحظوا الفوارق الدقيقة الموجودة بين مدلولاتها فأفردوا كل لفظة منها بمعنى خاص.

ومن الشواهد على اتحاد مدلولاتها عند المتقدمين من القراء مايلي :

أولا : ماذكره السيوطي عن الشعبي قائلا : (اذا قرأت ﴿كل من عليها فان﴾ فلا تكست حتى تقرأ ﴿ويبقى وجه ربك﴾ اراد فلا تقف فاستعمل مكانه فلا تسكت لعدم الفرق بينهما عنده [20].

ثانيا : ماذكره أبو عمر الداني من أن جماعة من الأئمة السالفين والقراء الماضين كانوا يستحبون القطع على الآي، أراد الوقف فعبر عنه بالقطع [21]

ثالثا : ما رواه أبو داوود وصححه الحاكم من أن الرسول ﷺ كان يقرأ ويقطع

قراءته آية آية، يقول ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ثم يقف ويقول ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ ثم يقف[22] استعمل القطع والوقف بمعنى واحد وهو الوقف في اصطلاح المتأخرين[23]

رابعا : تسمية الأوائل ماثبت عن رسول الله ﷺ، بين تكبيرة الاحرام وقراءة الفاتحة في الصلاة بالسكت[24] مع أنها سكتة طويلة جدا أكثر من سكتة التنفس التي تعتبر هي الوقف في اصطلاح المتأخرين من كل هذه الشواهد تدل على أن القطع والوقف والسكت عند المتقدمين من القراء بمعنى واحد.

هذا معنى الثلاثة عند المتقدمين من أهل الاداء، وأما عند المتأخرين منهم فقد تميز ما بينها من المعاني وتخصص كل منها بحالة كما تقدم، ومن الشواهد على هذا التميز قول السيوطي تبعا لابن الجزري، فان القطع عند المتأخرين وغيرهم من المحققين عبارة عن قطع القراءة رأسا، فهو كالانتهاء والاعراض عن القراءة الى حالة أخرى، وهو الذي يستعاذ بعده للقراءة المستأنفة، ولا يكون الا على أواخر السور أو على رؤوس الآي، لأن رؤوس الآي نفسها مقاطع.

ثم قال في تعريف الوقف الأخص[25] الوقف عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زمانا يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة بما يلي الحرف الموقوف عليه أو بما قبله ثم قال : وينبغي البسملة معه من فواتح السور، ويأتي في رؤوس الآي، وأواسطها، ولا يأتي وسط الكلمة، ولا في ما اتصل رسما، ولا بد أن يتسع وقته للتنفس سواء تنفس القارىء أم لا، وأما السكت فهو عبارة عن قطع الصوت زمانا هو دون زمان الوقف عادة من غير تنفس[26]

وقد تحقق معنى السكوت في الثلاثة كما رأيت، الا أن المتأخرين خصصوا كلا منها بحالة معينة من السكوت، وهذا التفصيل بين المدلولات الثلاثة هو الشائع فيما نظمه القراء المغاربة المتأخرون في فن التجويد، كصاحب الأقنوم والضيائي والبدراوي الودغيري والتهامي بن الطيب الصحراوي، ونص ماورد في منظومة الأقنوم حول معاني الثلاثة عند المتأخرين ما يلي[27]

فصل وعند جل من تقدما	القطع والسكت لوقف علما
ولا يريدون بهما سواه	الا بتقييد كما تراه
وهي عند المتأخرينا	ومن عداهم محققينا
فالقطع لانتهاء في القراءة	لغرض ينبذها وراءه

والوقف قطع الصوت عند الكلمة ... من فوقها (صه) وان شئت فمه

ريث التنفس بها اسكت وقف ... عن عادة بنية واستأنف

والسكت قطع الصوت دون زمن ... الوقف ما فيه تنفس عني

ونص ما قاله الضيائي في تعريف الوقف، ويؤخذ منه الفرق بينه وبين السكت والقطع بالمعنى مايلي :

ووقفك قطع الصوت قل على كلمة ... زمان خروج النفس عادة اقبلا

مع قصد الاستئناف بالذي بعدها ... أو بالذي قبلها وفي النشر ذا امتلا [28]

ونص ما قاله البدراوي : في الفرق بين الثلاثة عند المتأخرين ما يلي :

حقيقة السكت مع الوقف بدت ... قل باعتبار الطول والقصر جرت

فالسكت اقصر زمانا فادرى ... من وقفنا وذا بطول يجري

والسكت منه فهو بالزمان ... وان تنفست به سيان

والوقف بالطول وان لم يجر ... تنفس وليدر عمن يدر

وقل زمانه على المحدود ... تنفس مما سوى المجهود

والسكت لم يلغ لذا فاضح ... نقب لقد يضيء كضوء الفاضح [29]

ونص ما قاله التهامي بن الطيب، في الفرق بين الثلاثة عند المتأخرين ما يلي :

و هاك ما يحتاجه القارىء من ... قطع وفرعيه بنص مستبين

فالقطع قالوا فيه أعراضهم من ... قراءة رأسا والوقف هو أن

تقطع صوتك أواخر الكلم ... زمانا قدر نفس حرج ام

ليس بخارج ثم تعود ... الى التلاوة وهذا الحد

وهو الذي ارتضاه جل الناس ... وسكتهم قطعك للأنفاس

زمانا دون ما مضى ثم الرجوع ... فورا لما يعدو للوقف فروع [30]

وقال أيضا في تعريف الوقف والسكت خاصة ما يلي :

والوقف قطع الصوت آخر الكلام ... وضعا وقدره التنفس علم

ثم الاعادة الى التلاوة ... وهذا حكمه والسكت دونه [31]

هذا ما استقر عليه اصطلاح المتأخرين من أهل الأداء في باب التفرقة بين معاني القطع والوقف والسكت، وهو العرف الذي شاع فيما نظمه المغاربة المتأخرون وبهذا نعرف أن التميز بين المعاني الثلاثة قد أصبح عرفا قارا يلزم اتباعه كل من تكلم أو ألف في

معاني القطع والوقف والسكت كالشيخ الهبطي وغيره، فلا يجوز لأحد أن يخالف هذا الاصطلاح بعد استقراره واشتهاره الا اذا بين سبب مخالفته له، فمراعاة هذا الاصطلاح هو المطلوب ممن وضع علامة (صه) رمزا للوقف في المصحف المغربي والمطلوب كذلك ممن دافع عن حكم وضع (صه) علامة على الوقف في أواخر السور في نطاق (رواية) ورش (بطريقة الازرق) كابن الطيب الاكمه الصحراوي الذي سنذكر دفاعه عن وضع (صه) أواخر السور قريبا ان شاء الله.

هذا فلو عقدنا مقارنة بين ما تقرر في القواعد العامة للوقف حول هذه النقطة وبين ما عليه وقف الهبطي في البيئة المغربية ــ لا تضح لنا من أوجه مخالفة هذا الاخير للقواعد العامة ما يلي :

أولا : تقرر في القواعد العامة للوقف أن القطع اعراض عن القراءة ولا يكون الا على أواخر السور أو على رؤوس الآي لكن بما أن غالبية القراء بالمغرب يحفظون من غير فهم لما يحفظون أصبحوا لا يراعون في تلاوتهم أدب القطع لا من حيث مكانه المناسب له ولا من حيث مراعاة ــ له، لذلك نراهم يقطعون قراءتهم في المكان المناسب وغير المناسب، كما نراهم يقطعونها أحيانا بكلام أجنبي أو بمزاح أو بغير ذاك ثم يعودون اليها دون التعوذ جهلا منهم بأدب التلاوة والقطع معا.

ثانيا : تقرر في القواعد العامة للوقف أن زمان الوقف أطول من زمان السكت، وتقرر استحسان البسملة معه في فواتح السور، ومع ذلك فقد أصبح الوقف في التلاوة المغربية كالسكت ــ في أواسط أحوالها ــ وكالوصل ــ في أسرع أحوالها، وأما البسملة معه في فواتح السور، فقد تركت نهائيا في التلاوة المغربية مع أنها مروية لورش، وهي (طريقة) ابي بكر الاصبهاني عن ورش، و(طريقة) الازرق فيما رواه عنه ابن هلال، غير ان القراء المغاربة اقتصروا على ما اشتهر في (طريقة) الازرق تقليدا للمصريين بل، يجمعون [32] بين السكت والوصل ولا يبسملون الا في السور المعروفة بالاربع الزهر، وبسملتهم هناك لغرض آخر غير التبرك بالبسملة، وهو الفصل بين شيئين متنافرين في نظرهم كمجاورة لفظة (الصبر) لـ ويل لكل همزة، وكمجاورة لفظة يومئذ لله لـ ويل للمطففين، ومجاورة لفظة المغفرة لـ لا أقسم بيوم القيامة، ومجاورة لفظة جنتي لـ لا أقسم بهذا البلد،

وفي موضوع تقرير هاتين العادتين في التلاوة المغربية مع بيان وجه ضعفها يقول الشيخ أبو الحسن الفهري الحصري الفاسي :

ولم أقرأ بين السورتين مبسملا … لو رش سوى ما جاء في الأربع الزهر
وحجتهم فيمن عندي ضعيفة … ولكن يقوون المقالة بالنصر (33)

وفي بيان ضعف ذلك يقول الشيخ ابن بري التازي ما يلي :

وبعضهم بسمل عن ضروره … في الأربع المعلومة المشهوره
للفصل بين النفي والاثبات … والصبر واسم الله والويلات
والسكت اولى عند كل ذي نظر … لأن وصفه الرحيم معتبر (34)

وفي عدم ثبوت ذلك نقلا يقول ولي الله الشاطبي المقرىء.

وبعضهم في الأربع الزهر بسملا … لهم دون نص وهو فيهن ساكت (35)

وفي ضعف ذلك أيضا يقول السيد محمد بن محمد بالعباس بنشقرون ما يلي : (فكل ماذكروه من التفرقة بين هذه السور، الاربع وبين غيرها من السور انما هو من اختيار بعض الشيوخ المتقدمين وليس (برواية) عن ورش، إنما المروى عنه هو الاوجه الثلاثة المتقدمة في جميع السور، لا فرق عنده بين هذه السور الاربع وبين غيرها (36)

ثالثا : تقرر في القواعد العامة للوقف أن الوقف في اصطلاح المتأخرين غير السكت، كما ثبت ان (طريقة) الازرق عن ورش، وهي المتبعة في المغرب ـــ السكت أو الوصل بين السورتين بدون بسملة، ومع هذا وذاك فقد تجاهل واضع علامة (صه) الفرق بين الوقف والسكت وسوى بينهما في المصحف المغربي، وذلك بوضع علامة (صه) أواخر السور، وهو يعلم انه محل السكت في الطريقة المتبعة بالمغرب، وأعظم من هذا اننا نجد بعض المقرئين المغاربة المتأخرين يستحبون هذا الوضع يدافعون عنه، ومن هؤلاء السيد محمد التهامي بن الطيب الصحراوي في الأبيات التالية :

وضع علامة الوقوف مطلقا … في ختم السور وكن وافقا
لمقرأ النبي بالسني … وجاء أيضا في وقف الهبطي
واتفقت مصاحف الامصار … عليه والقرى وفي الاعصار
لأنه لدى الفواصل ورد ـــ … وهو تام عند القرافي السند
هذا لمن بسمل فافهم لتا … ولمن اعرض ولمن سكتا
والذي برواية الوصل استدل … برهانه اضمحل قطعا وبطل (37)

واستحسان صاحب هذه الابيات لهذا الوضع ـــ كما رأيت ـــ مبني على اعتبار أواخر السور محلا التمام، من أعلى مراتب الوقف، الجائز، هذا بالاضافة الى انه محل الوقف السني ووارد في تقييد الهبطي واتفقت عليه المصاحف المغربية في المدن والقرى من زمان بعيد، فانت تعلم ان هذه الحجج كلها غير كافية في تبرير وضع (صه) أواخر السور، مادام معنى السكت غير معنى الوقف مادامت (طريقة) الأزرق هي وحدها المتبعة بالمغرب في حالة الافراد، ومادام قراء المغرب لايبسلمون بين السور فعلا، (38)

رابعا : تقرر في القواعد العامة للوقف أن الوقف يسع زمانه قدر التنفس، سواء تنفس القارىء او لم يتنفس، ومع ذلك نرى قراء المغرب ـــ لاعتيادهم السرعة في التلاوة ـــ لايستريحون لتجديد أنفاسهم في أماكن الوقف المعلومة، ومن ثم يضطرون الى تجديد أنفاسهم في أماكن أخرى، فنتج عن ذاك ان حرموا أنفسهم من الغاية المقصودة من الوقف، زيادة على ما يرتكبونه من المحظور بالتنفس في الاماكن الممنوعة، للايهام من جهة وقفهم على الحركة من جهة أخرى.

هذا وبعد أن عرفنا مما تقدم أن المكان المناسب الصالح للتنفس هو مكان الوقف لامكان السكت اصبح من المناسب هنا معرفة الاماكن الصالحة للوقف في القرآن الكريم، وعليه فلابد لنا من الاشارة الى صلاحية الوقف على رؤوس الآي وعلى محل التمام والاشارة كذلك الى ماهو الافضل من المذهبين في الوقف بعد بيان جوازهما، والاشارة الى ذلك كله في المبحث الموالي ان شاء الله.

المبحث الثالث : في بيان ماهو الافضل من الوقفين هل هو السني أم الأدائي مع بيان جوازهما معا،

ذكر محمد ابن علي بن يالوشة (39) وغيره نقلا عن ابن الجزري ان بن مسعود رضي الله عنه قال : (الوقف منازل القرآن) فهذا المعنى صحيح سواء صحت به الرواية عن ابن مسعود ام لم تصح، لما تقدم عن ابن الجزري، من تعذر قراءة القرآن في نفس واحد، فالقارىء للقرآن لامحالة محتاج لاختيار الافضل من المنازل، فكما يتعين على المسافر أن يختار من المنازل ذات أمن وظل وماء فكذلك القارىء يتعين عليه أن يختار من الاماكن للوقف ما كان أجود من ناحية المعنى، وأن يراعي التناسب بين تلك الاماكن قربا وبعدا، فما هي إذن هذه المنازل وما هو المقياس الصحيح لتحديدها واختيار الافضل منها.

هناك مذهبان في الوقف بهما تتحدد المنازل التي يستريح عندها القارىء أحدهما الوقف الذي يسمى سنيا، وثانيهما الوقف الذي يسمى أدائيا، فالسني هو الذي يلتزم رؤوس الآي لكونها فواصل القرآن. والثاني هو الذي يتحرى تمام اللفظ والمعنى على رؤوس الآي وعلى غيرها من الاماكن في القرآن. والمذهبان مستعملان معا عند القراء وان كان السني منهما أحب الى الأئمة السالفين. وكان الأدائي أشهر عند القراء المتأخرين، فما هو السبب في اشتهار الوقف الأدائي عند الخلف مع استحباب الوقف السني عند السلف، وفيما يلي : جملة مايذكر حول هذه النقطة.

أولا : نقل ابن القيم [40] عن الزهرى أن قراءة رسول الله ﷺ كانت آية آية، ثم قال بعد ذلك (وهذا هو الافضل، الوقوف على رؤوس الآي وإن تعلقت بما بعدها. وذهب بعض القراء الى أن تتبع الاغراض والمقاصد والوقوف عند انتهائها، واتباع هدي النبي ﷺ وسنته أولى، ثم قال وممن ذكر ذلك واستحسنه البيهقى في شعب الايمان)

ثانيا : ذكر السيوطي [41] أن سبب اختلاف السلف في عدد الآي هو أن الرسول ﷺ كان يقف على رؤوس الآي للتوقيف، فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ أنها ليست فاصلة».

ثالثا : نقل الشيخ ناصر الدين الالباني [42] حديث أم سلمة رضي الله عنها عند أبي داوود والترمذي فقال « كان رسول الله ﷺ يقرأ الفاتحة ويقطعها آية آية بسم الله الرحمن الرحيم ثم يقف، الحمد لله رب العالمين ثم يقف، الرحمن الرحيم ثم يقف » ثم قال الشيخ الالباني في التعليق عليه : رواه أبو داوود والسهمي وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، ورواه أبو عمر الداني في كتابه (المكتفى) وقال لهذا الحديث طرق كثيرة وهو أصل في هذا الباب، ثم قال الداني وكان جماعة من الأئمة السالفين والقراء الماضين يستحبون القطع على الآيات وأن تعلق بعضهن ببعض)

ثم قال الالباني معلقا على كلام الداني : وهذه سنة أعرض عنها جمهور القراء في هذه الازمان فضلا عن غيرهم.

رابعا : ذكر أبو عبد الله المسناوي [43] ناقلا كلام السيوطي السابق ومعلقا عليه (كان الرسول ﷺ يقف على رؤوس الآي للتوقيف، فاذا علم محلها وصل للتمام، فيحسب السامع حينئذ أنها ليست فاصلة ثم قال : والحاصل انه ﷺ كان يقف بالوقفين ويعلمهم الامرين، أي السكت والوقف، ولا ينافي الاول قول ام سلمة رضي الله عنها (كان يقطع قراءته) لأن السكوت الذي يتحقق به القطع حاصل إلا أنه أقصر من

سكوت الوقف، فحينئذ فالقراء غير مخالفين لعمل السنة، وهذا هو الظن بهم خلافا لمن غاب عنه هذا التوفيق كشراح الشمائل فنسبوا اليهم المخالفة.

يفهم من كلام الشيخ ابن القيم والشيخ الالباني ومما نسب لشراح الشمائل أن الوقف على رؤوس الآي سنة راتبة، وان بعض القراء تعمدوا مخالفة هذه السنة واخترعوا لأنفسهم طريقة أخرى، في الوقف وسموها الوقف الادائي، وللتأكد من هذا الزعم ينبغي لنا التحقق من كون الوقف على جميع رؤوس الآي الكريمة، مرويا وسنة ثابتة راتبة.

إن غالب ما يستدل به من يزعم سنية الوقف على جميع رؤوس الآي أمران : الأول حديث أم سلمة الذي رواه أبو داوود والترمذي والسهمي، كما تقدم، والثاني أثر الزهري الذي نقله ابن القيم في زاد المعاد، فحديث أم سلمة صحيح أخرجه الحاكم وصححه ووافقه عليه الذهبي، وأثر الزهري الذي عزاه ابن القيم إلى شعب الايمان ضعيف لأنه مرسل والمرسل من أنواع الضعيف وخصوصا منها مراسيل الزهري.

هذا من ناحية سندا الاثرين وأما من ناحية دلالتهما على مسألتنا هذه فمجملة لأن أم مسلمة لم تزد على قولها (كانت قراءة رسول الله ﷺ ثم ذكرت كيفية قراءته للفاتحة، وعليه فالحديثان لم يدلا صراحة على أن الرسول ﷺ وقف على رؤوس كل الآي الكريمة، ولذلك ذكر السيوطي والمسناوي أن الرسول ﷺ وقف ووصل، وقف على رؤوس الآي.ووصل لبيان تمام المعنى، دون ما التزام منه ﷺ لهذا أو ذاك.

وإذا ثبت هذا عن رسول الله ﷺ فالقراء غير مخالفين لسنته في الوقف بل وقفوا ووصلوا لعلمهم أن وقفه ﷺ انما كان للاعلام بتمام الآية، وأن وصله كان لبيان تمام المعنى، ولم يكن لاوصله ولاوقفه على سبيل الاستنان، والا فلو كان على سبيل الاستنان لروى عنه ذلك كما رويت عنه (الروايات) بجميع أوجهها على غاية من الاتقان والبيان المفصل وتناقلتها. الاجيال بالتواتر القطعي الى الآن.

ودفعا لمعنى الإستنان عن الوقف على رؤوس الآي يقول الشيخ المسناوي : (منهم. أي المغاربة الأقدمون عدلوا عن الوقف النبوي لما نص عليه الأئمة من أن وقفه عليه السلام لم يكن منهم على جهة الالتزام.(44)

ومما يدل على أن الوقف على رؤوس الآي ليس سنة راتبة لازمة في الأداء أشياء، منها :

أولا ماذكره القسطلاني نقلا على الجعبري قائلا (أن الجعبري تعقب ــ في كتاب الاهتداء ــ الاستدلال بحديث أم سلمة على سنية الوقف على الفواصل بأنه لادلالة فيه على ذلك لأنه انما قصد به اعلام الفواصل. قال وجهل قوم هذا المعنى فسموه وقف السنة، اذ لا يسن الا ما فعله ﷺ تعبدا، ولكن هو وقف البيان،)[45]

يلاحظ من كلام المسناوي والجعبري أن الوقف على الفواصل واقع من رسول الله ﷺ غير أنه لا ينبغي أن يعتبر سنة راتبة. وأما كلام الشيخ الالباني السابق فيفهم منه أنها راتبة مهجورة من طرف القراء المتأخرين، وقد سألت الشيخ الالباني يوم اجتمعت معه ؛ كيف فهمت من هذا الحديث تنصيص الوقف على كل آية آية فأجاب : بأن حديث أم سلمة سيق لبيان قراءة رسول الله ﷺ، كلها، ثم وقعت الفاتحة موقع التمثيل بالجزء على الكل من قراءته ﷺ.

ثانيا : ما ذكره المقرىء السيد محمد ابن عبد السلام الفاسي[46] من أن الرواية في الوقف على أعين الكلمات القرءانية نوعية لا شخصية، بمعنى أن الرواية بكل اشخاص الكلمات الموقوفة في القرآن لم ترد، وانما وردت بالوقف على بعض الكلمات وقيس عليه البعض الآخر من نوعها، لأن هذا ليس من القياس المنهى عنه، والذي قال عنه الامام الشاطبي المقرىء.

ومالقياس في القراءة مدخل فدونك ما فيه الرضا متكفلا[47]

ولكن هو من القياس الجائز الذي قال عنه الشاطبي أيضا (واقتبس لتفضلا) وانما جاز القياس في باب الوقف لكونه مرويا بالصلاحية وبالنوع، واذا كان كذلك لم يكن له حكم القراءة في لزوم المتابعة والوقوف عند مقتضاها.

ثالثا : ماذكره ابن عبد السلام الفاسي أيضا[48] قائلا (فتحصل ان كلا من الوقف والابتداء والوصل مروي بالنوع والصلاحية لا بالشخص، ولذلك كان الفاعل لشيء منهما مضطرا كان أو مختارا يجرى ما يفعله مما لا رواية فيه معينة مجرى نظيره الذي ثبتت فيه الرواية، ثم إن الرواية مبهمة فيما وردت فيه اذ لا نجد لفظا تراعى فيه رواية واحد من الثلاثة ولو كان أول الحمد لله رب العالمين وآخر قل أعوذ برب الناس، لأن أول الفاتحة يبسمل قبله فيحتمل أن يوقف على البسملة وأن لا يوقف، وآخر الناس يعمل فيه بعمل الحال المرتحل، لكن رؤوس الآي قد ورد فيها ذلك فيحمل ما يوقف عليه من غيرها عليها، ثم لا يكون ذلك من باب القياس المنهى عنه ولكن من القياس الجائز عند عدم النص والأداء والله اعلم.)

رابعا : ما ذكره ابن عبد السلام أيضا [49] قائلا « اذا كان هكذا كان لاحرج على من تتبع في وقفه ماعينه هذا المجتهد الذي اعتبر المعنى والاعراب فيما عينه محلا للوقف حسب ما أداه اليه نظره، ولا يلزمه ما يلهج به من لم يدرك حقيقة الامر من مخالفة السنة، اذ ليست الفواصل سنة قائمة على ما سبق، وقول من سماها بذلك مبنى على التوقيف، وقد علمت ان لاتوقيف عن الرسول ﷺ في تعيين الآي، وانما مرجع معرفتها الى اجتهاد الامة، على أنه قد ورد عن النبي وأصحابه ما يؤذن بوجوب تعلم التمام كما يأتي ذلك »

خامسا : ما عبر به كل من أبي عمر الداني وأبي عمر البصري وابن القيم فيما تقدم.أما الداني فذكر عن الأئمة السالفين أنهم كانوا يستحبون القطع على الآي، وأما أبو عمر البصري[50] فقد نقل عنه أنه كان يعتمد الوقف على الآي ويقول هو أحب الي، وأما ابن القيم فقد عبر بقوله : واتباع السنة أولى.

إن ظاهر كلام هؤلاء جميعا يدل على جواز الوقف على غير رؤوس الآي وان استحبوا الوقف على رؤوسها، واعتبروه أولى وأفضل، لأن كلمة يستحبون وكلمة أحب وكلمة أولى مما عبر به هؤلاء لا تفيد منع الاخذ بالوقف الغير السني وانما تفيد أولوية الأخذ بالسني مع جواز الاخذ بالاداء.

سادسا لو كان الوقف على رؤوس الآي، سنة متبعة راتبة لنقل الينا ذلك بالتواتر كما نقل الينا سكتات حفص [51] الاربعة وسكتات ورش اواخر السور وسكتات أبي جعفر يزيد ابن القعقاع على كل حرف من حروف فواتح السور، وسكتات حمزة في نحو الارض والاخرة والايمان، وكما نقلت الينا وقفات الرسول ﷺ في الفاتحة ووقفات أخرى قيل أنها نبوية [52]

وعلى هذا فالوقف على رؤوس الآي ليس سنة ثابتة كما يظن ذلك شراح الشمائل والشيخ الالباني ومن ثم فلا لوم على من خالفه من القراء السبعة والشيخ المبطي، على أن القراء الذين كانوا يراعون محاسن الوقف بحسب المعنى لم يلزموا أحدا بما رسموه لذلك من القواعد وعينوه من الأماكن، ولم يثبت عن أحد منهم النهي عن تعمد رؤوس الآي في الوقف، بل الثابت عن غالبهم جواز الوقف على رؤوس الآي، والابتداء بما بعدها جوازا مطلقا،

واذا ثبت أن الوقف على رؤوس الآي لم يكن مرويا بالشخص ولا كان المقصود بما روى منه الا لزام من جهة، وتبين القراء الذين كانوا يراعون محاسن الوقف بحسب

المعنى ـــ لم يلزموا أحدا بما عينوه من الاماكن من جهة أخرى، عرفنا أن في الوقف رخصة موسعة وأن الأولى والافضل في الوقف ـــ الوقف على رؤوس الآي لكونها مقاطع وفواصل القرءان دون أن نعتبر القراء السبعة مخالفين لسنة القراء كما زعم ذلك من ذكرناه آنفا، من شراح الشمائل والشيخ ناصر الدين الالباني وابن القيم.

وبناء على ما تقدم نعلم أن الأخذ بالوقف السني الادائي معا جائز مع اعتبار الاخذ بالسني أفضل وأنه لاحرج على من ترك من القراء الوقف على رؤوس الآي الى محل التمام، وعلى نهج هؤلاء سار الشيخ الهبطي في تقييده الذي بين أيدينا وفي موضوع نفي الحرج والاثم عمن خالف شيئا من أماكن الوقف سواء أكان وقفا على رأس آية أو كان وقفا على محل التمام، ـــ يقول الشيخ السيد عبد الرحمن الفاسي :

والسكت قد قيد بالسماع ... وابن مجاهد روى الخزاعي
جوازه في رأس الآي مطلقا ... عنه لمقصد البيان اتسقا
والوقف لايخص بالسماع ... بل فيه إتمام المعاني راع [53]

ويقول عبد السلام المدغري :

وذاك ليس بحرام يافتى ... ولا بمكروه ومؤلم اتى
أعني مخالفة ما ذكرا ... من أمر أو نهي على ما سطرا [54]

ويقول السيد محمد ابن عبد السلام الفاسي :

ورابع الاقسام لابد بما ... يلي وذا حكم الاداء فاعلما
أما بحكم الشرع فالكل مباح ... الا بقصد فساد لايباح
وربما ادى الى الكفر بما ... يعقده في بقلبه أخ العمى [55]

هذا وقد تمخض لنا هذا البحث عن عدة قواعد عامة نلخصها فيما يلي :

أولا : مدى صحة تسمية الوقف على رؤوس الآي سنيا.

ثانيا:جواز الأخذ بوقف التمام مع اعتبار الاخذ بالسني أفضل.

ثالثا : تقرير غالب القراء جواز الوقف على الآي جوازا مطلقا.

رابعا:كون الوقف لازما في حكم الاداء دون حكم الشرع.

خامسا : انتفاء الحرج والاثم عمن خالف شيئا من أماكن الوقف السائغة.

سادسا:خطأ من اعتبر الوقف على رؤوس الآي سنة راتبة.

هذه خلاصة ما درج عليه أهل الأداء من قواعد الوقف السني والادائي وبيان الاساس الذي بنى عليه الشيخ الهبطي تقييده للوقف في المغرب، وهي قواعد ثابتة مسلمة مشهورة ومع ذلك فالقراء المتأخرون في المغرب يخطئون أو يتجاهلون فيخالفونها، في قراءتهم، وفيما يلي أمثلة من مخالفة هؤلاء لما اشتهر من هذه القواعد أولا اعتبارهم وقف الهبطي سنة لازمة وقد تقدم شاهد على ذلك في مبحث التعريف بتقييد وقف الهبطي في مقدمة الكتاب.

ثانيا : رفضهم الوقف على غير ما قيده الهبطي ولو كان رأس آية وقد تقدم شاهد على ذلك في مبحث تعريف الوقف والابتداء آنفا.

ثالثا : اعتقادهم خطأ من خالف شيئا من وقف الهبطي الشيء الذي جعلهم يضربون ــ على مخالفته ــ من كان صغيرا من المتعلمين ويؤنبون من كان كبيرا منهم

رابعا : اعتقاد البعض منهم أن وقف الهبطي كله وقف تمام جهلا منهم للفرق بين معنى الوقف التام [56] ومعنى مذهب التمام في الوقف [57].

هكذا اتضح لنا من هذا البحث أن تسمية الوقف على رؤوس الآي سنة غير ثابتة بالنقل الصريح وأن الاخذ بكلا الوقفين جائز مع اعتبار السني أفضل من الأدائي وأن ما يظنه بعض من لامعرفة له ــ في الوقف على رؤوس الآي أو محل التمام من اللزوم ــ لا دليل عليه وفيما يلي بحث لما يعتقده بعض الشيوخ الكبار من أهل هذا الفن حول الوقف الأدائي من ثبوته بالسنة والاجماع.

المبحث الرابع : في تحقيق مايستدل به في الاحاديث والآثار على ثبوت أصل وقف التمام ــ بالسنة والاجماع.

قد عرفنا في المبحث السابع مدى ضعف تسمية الوقف على رؤوس الآي بالسني، وعرفنا خطأ الذين جزموا بسنية هذا الوقف ــ بناء على ما يدل عليه حديث أم سلمة واثر الزهري في نظرهم، واعتبروا ــ بناء على ذلك ــ استحسان وقف التمام تركا لهذه السنة.

وفي هذا المبحث نحاول ان شاء الله ــ أن نعرف مدى ضعف قول الشيوخ الذين زعموا أن الاصل في تعليم الوقف الادائي ثابتة بالسنة والاجماع، لأن القول بسنية

الوقف الادائي كالقول بسنية الوقف على رؤوس الآي، فكلا القولين مجازفة مبنية على أحاديث بعضها واه من حيث سنده وبعضها مجمل من حيث دلالته،

ولكي يتضح للقراء الكرام حال ما استدل به بعض الشيوخ في هذا الباب — على سنية الوقف الادائي — لابد لنا من ذكر أقوال هؤلاء الشيوخ في الموضوع أولا، ثم احصاء أدلتهم على ذلك ثانيا، ثم القيام بفحص أسانيدها ودلالاتها على مسألتنا ثالثا -ثم اتباع ذلك لما يضعف دلالاتها على سنية وقف التمام، ويقوي في نفس الوقت دلالة حديث ابن عمر بالخصوص — على معنى الوقوف عند حدود الله،

أولا ذكر أقوال الشيوخ الذين زعموا سنية الوقف الادائي.

شاع في كتب التجويد وكتب الوقف والابتداء المتداولة بين القراء أن أصل وقف التمام ثابتة بالسنة والاجماع، ومن الذين صرحوا بهذا السيوطي والنحاس والداني وابن الجزري. أما السيوطي فقد قال في الاتقان (58) «والاصل فيه ما أخرجه النحاس :.....، ثم قال بعد أن ساق حديث ابن عمر : قال النحاس فهذا الحديث يدل على أنهم كانوا يتعلمون الأوقاف كما يتعلمون القرآن، وقول ابن عمر لقد عشنا برهة من دهرنا يدل على ذلك اجماع من الصحابة ثابت»

وأما الداني فقد نقل عنه ابن عبد السلام الفاسي، قوله (59) (هذا تعليم التمام من رسول الله ﷺ عن جبريل عن ميكائل عليهما السلام.

وقال أيضا عقب ذكره حديث ابن عمر : ففي قول ابن عمر دليل على ان تعليم ذلك توقيف من رسول الله ﷺ وانه اجماع من الصحابة رضوان الله عليهم ثم قال : أما القطع الكافي الذي هو دون التمام فمستعمل جائز وقد وردت السنة عن النبي ﷺ وثبت التوقيف عنه باستعماله وذكر شاهدا على ذلك حديث عبد الله بن مسعود الذي في الصحيحين قال : قال رسول الله ﷺ اقرأ علي ؛ قلت كيف أقرأ عليك وعليك أنزل الحديث ثم قال الداني عقبه (في ذلك دلالة واضحة على جواز القطع على الكافي، ووجب الاستعمال له (60).

وأما ابن الجزرى فقد قال في النشر(61) بعد ما ذكر حديث ابن عمر السابق، وكلام علي رضي الله عنه في الموضوع مانصه «ففي كلام علي رضي الله عنه دليل على وجوب تعلمه، وفي كلام بن عمر برهان على أن تعلمه اجماع من الصحابة رضوان الله عليهم».

أولا : ذكر جملة ما استدل به هؤلاء الشيوخ على سنية الوقف الادائي من الاحاديث والآثار.

هذه أقوال الشيوخ الاربعة في موضوع ثبوت أصل الوقف الادائي بالسنة والاجماع، وأما أدلتهم على ما زعموا فمنها قول علي كرم الله وجهه، ونصه كما في الاتقان [62] (وعن علي في قوله تعالى : ﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾ الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف)

ومنها حديث عبد الرحمان بن أبي بدرة، ونصه كما في المحادى [63] عن عبد الرحمان بن أبي بدرة عن أبيه أن جبريل عليه السلام أتى رسول الله ﷺ فقال اقرأ القرآن علي حرفا، فقال ميكائل : استزده فقال اقرأه علي حرفين فقال ميكائل استزده حتى بلغ سبعة أحرف وقال كل شاف كاف، مالم يتخم ءاية عذاب بآية رحمة أو آية رحمة بآية عذاب.

ومنها حديث أبي بن كعب ونصه كما في المحادى : [64] عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال : اتينا رسول الله ﷺ فقال لنا إن الملك كان معي، فقال اقرأ القرءان بعد حتى بلغ سبعة أحرف، فقال ليس منها الا شاف كاف مالم تخم آية عذاب بآية رحمة أو آية رحمة بآية عذاب،

ومنها حديث تميم الدارى، نصه كما في المحادى [65] جاء رجلان الى رسول الله ﷺ فتشهد أحدهما فقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما، فقال رسول الله ﷺ قم واذهب، بئس الخطيب أنت، قل ومن يعص الله ورسوله)

ومنها حديث عبد الله بن مسعود الطائي في الصحيحين، ونصه : كما في المحادى : قال لي رسول الله ﷺ اقرأ علي قلت كيف أقرأ عليك وعليك أنزل، قال نعم إني أحب أن أسمعه من غيري قال عبد الله فافتتحت سورة النساء فلما بلغت الى قول الله تعالى : ﴿فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا﴾، قال فرأيت رسول الله ﷺ وعيناه تذرفان فقال حسبك) [66]

ومنها حديث ابن عمر الذي أخرجه البيهقي في سننه، ونصه كما في الاتقان (والاصل فيه ما أخرجه النحاس قال : حدثنا محمد بن جعفر الانباري حدثنا هلال بن العلاء حدثنا أبي وعبد الله بن جعفر قالا حدثنا عبد الله بن عمر الزرقي عن زيد بن أبي أنيسة عن القاسم بن عوف البكري، قال سمعت عبد الله بن عمر يقول : لقد عشنا

برهة من دهرنا وإن أحدنا لا يوتي الايمان قبل القرآن وتنزل السورة على محمد ﷺ فنتعلم حلالها وحرامها وما ينبغي أن يوقف عنده منها كما تتعلمون انتم القرآن اليوم، ولقد رأينا اليوم رجالا يوتي أحدهم القرآن قبل الايمان فيقرأ مابين فاتحته الى خاتمته مايدري ما أمره ولا زجره ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه)(67)

ثالثا : فحص أسانيد ودلالات هذه الأحاديث والآثار

بهذه الاحاديث تمسك الشيوخ الاربعة في اثبات سنية الوقف الادائي ولاظهار الحق في هذه المسألة يجب علينا أن نفحص أسانيد هذه الاحاديث، ودلالاتها على مازعم هؤلاء الشيوخ واحدا واحدا.

أ ــ حديث علي، أما أثر علي رضي عنه فهو خال من أي سند اليه ومحتمل الدلالة بين أن يكون قصد به الوقف على رؤوس الآي أو الوقف على محل التمام، ومن ثم لايصح لأحد أن يستدل به على ثبوت سنية الوقف الادائي

ب ــ حديث عبد الرحمان بن أبي بكرة، وأما حديث عبد الرحمان فهو حديث ضعيف السند، أخرجه الامام أحمد في مسنده (68) لكن في سنده علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف، فالحديث على هذا ضعيف ومع ضعفه من هذا الطريق فله شاهد يتقوى به من حديث أبي بن كعب الآتي :

ج ــ حديث أبي بن كعب، وأما حديث ابي فسنده صحيح اخرجه أبو داوود (69) في سننه بسند رجال ثقات خرج لهم في الصحيح وسمع بعضهم من بعض وعلى هذا فالحديث صحيح السند ومقو للذي قبله من ناحية السند لكن من ناحية دلالاتهما سنية الوقف الادائي غير واضحة، لأنهما مجملان، ومع ذلك فقد فهم منهما الامام الداني أن تعليم وقف التمام كان من رسول الله ﷺ عن جبريل وعن ميكائل، وأكد فهمه من الحديث الاتي : لتميم الداري :

د : حديث تميم الداري، وأما حديث تميم الداري فهو حديث صحيح من ناحية السند أخرجه مسلم في صحيحه (70) غير أن دلالته على معنى الوقف بعيدة، فقد حوله شراح مسلم على استبشاع الاضمار في محل الاظهار وحمله القراء على استبشاع الوقف على قوله (ومن يعصهما) وعليه فلا يصح لأحد التمسك بالاحاديث الثلاثة على مسألتنا للاجمال والضعف اللذين في دلالة الاولين منها، وللاحتمال في دلالة الثالثة منها.

هـ ــ حديث عبد الله بن مسعود، وأما حديث بن مسعود فحديث صحيح من ناحية السند لأنه مخرج في الصحيحين غير أن دلالته على سنية الوقف الكافي كما

يزعم الشيخ الداني، بعيدة جدا، بل دلالته على جواز الوقف على رؤوس الآي أقرب لأن قول الله (شهيدا) رأس آية، وهو المكان الذي سكت عليه بن مسعود بأمر الرسول ﷺ غير أن الشيخ الداني جعل (يومئذ) بعده متعلقا به، واعتبره لذلك محل الكفاية واعتبر (حديثا) بعده محل التمام [71]. وأما حديث عبد الله بن عمر فحديث ضعيف من ناحية السند أخرجه البيهقي في سننه [72] لكن في سنده رجلان ضعيفان هما القاسم بن عوف البكري وهلال بن العلاء. أما الاول فقد قال فيه ابو حاتم مضطرب الحديث و ضعفه النسائي وابن معين، وأما الثاني فقد قال فيه النسائي روى أحاديث منكرة عن أبيه، لا أدري الريب منه أم من أبيه هذا من ناحية سنده. وأما من ناحية دلالته على معنى الوقف الاصطلاحي فبعيدة جدا، ومع ذلك، وهم كل من النحاس والداني وابن الجزري والسيوطي، وزعموا أن المقصود بقول ابن عمر «وما ينبغي أن يوقف عنده منه» هو الوقف الاصطلاحي، وليس الامر كذلك، بل الذي يفيده كلام ابن عمر هو معنى الوقوف عند حدود الله واما غير ذلك مما زعمه الشيوخ الاربعة فضعيف جدا، والدليل على ذلك أمور، منها :

أولا : أن الصحابة لو كانوا يتعلمون من رسول الله ﷺ شيئا من الأوقاف الاصطلاحية المعينة لنقلت الينا بالتواتر كما نقلت الينا (القرآت) بجميع أوجهها، ولقيد الوقف بالسماع كما قيد السكت بالسماع، ولما لم يقع شيء من ذلك دل على أن الوقف الادائي ليس بسنة.

ثانيا : إن سياق هذا الحديث نفسه صريح في معنى الحلال والحرام والوقوف عند حدود الله، فقد ورد في آخر قوله : (ولقد رأينا اليوم رجالا يوتي احد القرآن قبل الايمان، فيقرأ ما بين فاتحته الى خاتمته ما يدري أمره ولا زجره ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه).

ثالثا : إن ابن عمر لا يصح أن يتأسف لعدم معرفة ذلك الجيل ــ لأماكن الوقف في القرآن ــ وهو الجيل الذي تخرج من مدرسة بن مسعود وعثمان وأبي رضيوان الله عليهم جميعا، وإنما تأسف لقلة وقوفهم عند حدود الله، بالنسبة للاستقامة التي أدرك عليها الصحابة الذين كانوا يتعلمون القرآن والعلم والعمل به في آن واحد كما ورد ذلك في حديث أبي عبد الرحمان السلمى قال حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود أنهم كانوا إذا تعلموا من رسول الله ﷺ لا يتجاوزون عشر آيات فكانوا يتعلمون القرآن والعلم والعمل جميعا. [73]

رابعا : ما ذكره المقرىء السيد محمد بن عبد السلام الفاسي [74] ونصه (وانظر لم لا يقال إن بن عمر لم يرد الوقف الذي هو قطع الصوت زمانا، وإنما أراد الانتهاء عن مجاوزة الحد كما قال في الرسالة : ووقفوا عندما حد لهم) ثم قال بعد ذلك : فأنت ترى النحاس والداني وابن الجزري والسيوطي اتفقوا على أن المراد بالوقف من قول عبد الله بن عمر ــ الوقف الذي هو قطع الصوت فنظرهم اعلى، ثم قال بعد ذلك : فعلى تسليم ذلك لهم فلم لا يكون المراد قطع الصوت على رؤوس الآية لا على محل التمام» هكذا أضاف ابن عبد السلام الفاسي الى احتمال قول ابن عمر بالوقوف على حدود الله ــ احتمالا آخر هو أن يكون المراد به الوقوف على رؤوس الآي على محل التمام، والاحتمال الاول والثاني كلاهما يضعف ما ذهب اليه الشيوخ المذكورون من ثبوت سنية وقف التمام.

خامسا : ماذكره على بن سلطان القارىء [75] ونصه (ولا يخفي أن قوله ــ اي ابن عمر ــ وما ينبغي أن يوقف عنده منها لا يبعد أن يراد به الآيات المتشابهة في معناها، فليس في الحديث نص على الوقف المصطلح عليه).

قد رأينا فيما تقدم أن كل الاحاديث إلتي استدل بها من يزعم سنية الوقف الأدائي ساقطة إما من حيث ضعف أسانيدها وإما من حيث دلالاتها على غير ما قصدوه منها، وعليه فلا نص على ما يزعمون من الاحاديث الثابتة الصريحة.

ويزيدنا يقينا بعدم وجود هذا النص الصريح في مسألتنا قول الفقيه المحدث ابن العربي المعافري [76] ونصه : (فقد تبين ــ وهي المسألة الثانية ــ جواز الوقف في القراءة في القرءان قبل تمام الكلام، وليست المواقف التي تنزع بها القراء شرعا عن النبي ﷺ مرويا وإنما أرادوا به تعليم الطلبة المعاني، فاذا علموها وقفوا حيث شاءوا، ثم قال هذا رأي فيه، ولا دليل على ما قالوه بحال، ولكني أعتمد الوقف على التمام كراهية الخروج عنهم.»

هذه جملة ما استدل به من يزعم سنية الوقف الادائي، وقد سقط الاستدلال بها كما رأيت وأما ما يستدل به على أهمية الوقف من حيث هو دون اعتباره ثابت بالسنة او الاجماع فأشياء.

أولا : قول ابن الانباري [77] ونصه كما في الاتقان : من تمام معرفة القرآن معرفة الوقف والابتداء

ثانيا : قول النكزاوي [78] ونصه كما في الاتقان أيضا باب الوقف عظيم القدر

جليل الخطر، لأنه لا يتأتى معرفة معاني القرآن واستنباط الأدلة الشرعية منه الا بمعرفة الفواصل.

ثالثا : قول بن الجزري [79] ونصه كما في النشر : لما لم يمكن القارىء أن يقرىء السورة أو القصة في نفس واحد، ولم يجز التنفس بين كلمتين حالة الوصل بل ذلك كالتنفس وسط الكلمة ـــ وجب حينئذ اختيارِ مكان التنفس والاستراحة، وتعين ارتضاء ابتداء بعده وتحتم ألا يكون ذلك مما يُحيِل المعنى ويخل بالفهم.

رابعا : قول شهاب الدين القسطلاني [80] ونصه كما في لطائف الاشارات : (فاعلم أنه انما يتوقف هذا العلم على معرفتهما ـــ أي الوقف والابتداء ـــ لأنه لما كان من عوارض الانسان النفس اضطر القارىء الى الوقف، وكان للكلام بحسب المعنى اتصال يقبح معه الوقف وانفصال يحسن معه القطع فاحتيج الى قانون يعرف به ما ينبغي من ذلك)

جميع هذه الاقوال صالحة للرد على من يزعم سنية الوقف الادائي لأنه ليس فيها دعوى بأن أصل الوقف الادائي ثابت بالسنة والاجماع، بل الذي يدل عليه قول ابن الجزري والقسطلاني وكذا قول ابن العربي هو أن الاصل في الوقف الاضطرار ومراعاة المعنى الجيد.

وعليه فيمكن لنا أن نقول بناء على كل ما تقدم أن القول بأن أصل الوقف الادائي ثابت بالسنة والاجماع قول ساقط، وأن الاصل في الوقف من حيث هو باضطرار النفس من جهة ومراعاة قانون اللغة العربية في كيفية النطق به ثم مراعاة المعنى الجيد في تعيين مكانه بالاجتهاد من جهة أخرى. أما اضطرار النفس فمرجعه الى ان القارىء بطبيعته لا يقدر أن يستمر على القراءة مدة طويلة دون تجديد نفسه، ومن أجل تجديد النفس قرر جمهور أهل الاداء الوقف الحسن دون الابتداء بما بعده وقرر أقلهم حتى الابتداء بما بعده كما تقدم في كلام السجا وندى وابن العربي.

وأما قانون اللغة العربية فيما يخص كيفية الوقف في مكانه سواء اكان القارىء مضطرا أو مختارا، وقد سبق بيان وجوب مراعاة هذا في كلام ابن الجزري وابن عبد العزيز الهلالي في مبحث تعريف الوقف والابتداء

وأما الاجتهاد فمرجعه الى اجتهاد علماء الاداء في تعيين أماكن الوقف السائغة كل على حسب ما أداه اليه اجتهاده، وقد سبق في كلام ابن العربي ما يدل على أن مقصود القراء منه هو تعليم الطلبة المعاني فاذا علموها وقفوا حيث شاءوا».

هكذا اسفر لنا هذا المبحث عن ضعف ما ذهب اليه الشيخ الداني ومن معه من سنية الوقف الادائي، واتضح للقراء الكرام أن الأصل في الوقف مراعاة النفس مع مراعاة المعنى الجيد كما تبين لهم أن قول من يدعي سنية الوقف الادائي شذوذ كشذوذ من يدعي سنية الوقف على رؤوس الآي،

هذا واذا قارنا بين ما أسفر عنه هذا البحث وبين ما عليه وقف الشيخ الهبطي ببلدنا المغرب ــ امكن لنا أن نرد على زعم طائفتين من جهلة القراء بالمغرب : زعم الطائفة التي تزعم سنية وقف الهبطي ولزوم اتباعه في الاداء، وزعم الطائفة التي تزعم أن وقف الهبطي كله من الوقف التام جهلا منهم للفرق بين السنة الشرعية الراتبة وبين السنة اللغوية وجهلا منهم كذلك للفرق بين معنى الوقف التام وبين معنى وقف التمام الذي بنى عليه الشيخ الهبطي، تقييده، فالوقف التمام يقابله الكافي والحسن والقبيح ومذهب التمام في الوقف يقابله مذهب البيان على رؤوس الآي.

وأخيرا فمما يمكن الاستدلال به على عدم سنية الوقف من حيث هو ــ تعدد مذاهب القراء السبعة ومرونتها في باب الوصل والوقف والابتداء، ومن أجل الاطلاع على اختلاف هذه المذاهب وعلى عدم لزوم أي منها في الاداء استحسنت الاشارة اليها في المبحث الموالي.

المبحث الخامس : في ذكر مذاهب القراء السبعة في الوقف والابتداء ومرونتها في باب الأداء.

لما كان القارىء للقرآن يقرؤه باحدى (الروايات) الثابتة وكان عند قراءته انما يلتزم (رواية) واحدة الا في حالة الجمع بالسبع أو العشر ــ كان لزاما عليه أن يعرف الاصل الذي اختاره إمامه في الوقف، لأنه من ضوابط (روايته) وحتى لايخالفه في ذلك فيحكي عنه خلاف ما هو معروف عنه، خصوصا في الوقفات التي لها علاق بأوجه (القرآت) كالتي خالف فيها نافع ابن كثير[81] والتي اختلف فيها القراء السبعة فيما بينهم وصلا ووقفا، وعندي من هذا النوع منظومة السيد عبد السلام المضغري[82]

المسماة (نهج الهداية) وهي منظومة على نهج حرز الاماني للشاطبي من حيث استعمالها الاشارة الى الشيوخ بواسطة الرموز، وعندي أيضا من هذا النوع منظومتان للسيد ادريس المنجرة احداهما سماها (الارشاد)، في وقف السبعة ووصلهم والثانية سماها (التكميل) في وقف الثلاثة والمنظومتان توجدان في المجموع رقم 105 في الخزانة الملكية

بالرباط ص 133 وص 150.

من أجل هذا تتأكد معرفة مذاهب القراء السبعة في الوقف والابتداء مع العلم أن التزام مذهب أي إمام ـــ في الوقف خارج ما كان منه من قبيل هذه الوقفات المنصوصة ـــ ليس بلازم للقارىء لزوم الرواية له، لأن (الرواية) سنة منقولة عن رسول الله ﷺ والوقف والابتداء اختيار شخصي مبني إما على تعمد رؤوس الآي واما على تمام المعنى.

ولتأكد معرفة هذه المذاهب على القارىء يقول ابن الجزري في النشر (لابد من معرفة أصول مذاهب القراء اللائمة في الوقف والابتداء ليعتمد في قراءة كل إمام على مذهبه وطريقته(83)

وقد آختلف القراء في باب الوقف والابتداء اختلافا يدل أولا على مرونة مذاهبهم في الوقف، ويدل ثانيا على أن الوقف لم يكن عندهم من جنس (الرواية)، والا لما صح لاحد منهم أن يختار مااستحسنه من الوقوف، ولنقلوا الينا وقوفا معينة ثابتة بالتواتر كما نقلوا الينا جميعا أوجه (الروايات) بغاية الضبط والاتقان، ومذاهب هؤلاء القراء في الوقف كما يلي حسب ما في المحادى لابن عبد السلام الفاسي، (84)

أولا : مذهب الامام نافع، فقد كان يراعي محاسن الوقف بحسب المعنى كما ورد عنه النص بذلك،

ثانيا : مذهب الامام ابن كثير فقد روى عنه أنه كان يقول : إذا وقفت في القرآن على قوله تعالى : ﴿وما يشعركم﴾ وعلى قوله تعالى : ﴿إنما يعلمه بشر﴾ وعلى قوله تعالى: ﴿وما يعلم تاويله الا الله﴾ لم أبال بعدها وقفت أم لم أقف، وهذا يدل على أنه كان يقف حيث ينقطع نفسه، وروى عنه أبو الفضل الرازي أنه كان يراعي الوقف على رؤوس الآي مطلقا، ولا يعتمد في أوساط الآي وقفا سوى هذه الثلاثة، (85).
قلت و(رواية) الرازي أوضح وأنسب لمقام ابن كثير من أن يقصر اهتمامه على ثلاث وقفات دون ما نسب، وأمثالها في القرآن كثير.

ثالثا : مذهب أبي عمر البصري، فقد روى عنه أنه كان يعتمد الوقف على رؤوس الآي ويقول هو أحب إلى، وذكر عنه الخزاعي أنه كان يطلب حسن الابتداء كما ذكر عنه الرازي انه كان يطلب حسن الوقف.

وهذه النقول تدل على أن أبا عمر كان يأخذ بالمذهبين في الوقف وبالتالي تدل

على أن الجمع بين المذهبين في الوقف جاز عنده وعند غيره، لانه لاتعارض بين طلب حسن الوقف على رؤوس الآي وعلى غيرها من الأماكن السائغة.

رابعا : مذهب الامام عاصم فقد ذكر عنه الرازي أنه كان يطلب حسن الابتداء، وذكر الخزاعي ان عاصما والكسائي كانا يطلبان الوقف حيث يتم الكلام.

خامسا : مذهب الامام حمزة فقد اتفقت الرواية عنه أنه كان يقف عند انقطاع النفس، فقيل لأن قراءته التحقيق والمد الطويل فلا يبلغ نفس القارىء من أجل ذلك إلى محل التمام أو إلى محل الكفاية.

وقال ابن عبد السلام الفاسي، معلقا على هذا : «وعندي أن ذلك من أجل كون القرآن عنده كالسورة الواحدة فلم يكن يعتمد وقفا معينا ولذلك آثر وصل السورة بالسورة، فلو كان من أجل التحقيق لآثر القطع على آخر السورة، وأما الباقون من القراء فكانوا يراعون حسن الحالين وقفا وابتداء، كذا حكى عنهم الرازي والخزاعي رحمهما الله»(86).

ونقل الجعبري (87) عن الاعوازي أن الوقف عند نافع وابن كثير وابن عامر حيث يتم الكلام، وعند عمر وعاصم حيث يحسن، وعند حمزة حيث يقف.

قلت وهذا قريب مما قبله وكل ما يدل عليه هذا الاختلاف هو مرونة مناهج هؤلاء الأئمة في الوقف وعدم لزوم شيء منها بعينه.

وذكر السيوطي في الاتقان الخلاف على وجه آخر فقال (لأئمة القراء مذاهب في الوقف والابتداء فنافع كان يراعي تجانسهما بحسب المعنى، وابن كثير وحمزة حيث ينقطع النفس واستثنى ابن كثير﴿وما يعلم تأويله الا الله﴾ ﴿وما يشعركم﴾ ﴿إنما يعلمه بشر﴾، فيعتمد الوقف عليها، وعاصم والكسائي حيث يتم الكلام وأبو عمر البصري يعتمد رؤوس الآي ويقول هو أحب إلى.

هذه مذاهب القراء ولم ينقل عن أحد منهم أنه التزم وقفا معينا غير الوقوف القليلة المنصوصة عن كل واحد منهم، والسبب في نقل تلك الوقوف عنهم والالتزام بها اختلافهم في أوجه القرآت) وقفا ووصلا، يستنتج مما تقدم أن غالب القراء كانوا يعتمدون الوقف على حسب تمام المعنى، ومع ذلك فلم يكن هناك كما يدل على أن أحدهم التزم بوقوف معينة في كل كلمات القرآن، بل طرق الأداء بالنسبة اليهم كانت على غاية من المرونة في الوقف، وليست كما يظن الذين الفوا الأداء بوقف الهبطي خاصة،

وقوفا معينة منضبطة لازمة صارمة،

هذا فكلما اختلف القراء السبعة في مذاهب الوقف اختلف العلماء الذين ألفوا في تقييد الوقف بالخصوص، فقد كانت أنظارهم تختلف كل الاختلاف في تعيين بعض الوقوف لاختلاف الملاحظ الاعرابية والبيانية التي يعتمدونها في تعيين كل وقفة، ومن هؤلاء المقلدين أبو عبد الله الهبطي، الذي اتبع تقييده في التلاوة (رواية ورش) عن نافع حسب الاخذ من (طريق) الازرق بالمغرب، فقد بنى الشيخ الهبطي وقفه على مذهب التمام ـــ مذهب امامه نافع ـــ وراعى اتباعه في الوقفات التي لها صلة بأوجه القراءات) وخالفه في غير ذلك مما لا يلزم اتباعه فيه وان لم يصرح لنا الشيخ الهبطي، بذلك فيما عرف من آثاره.

ومخالفة الهبطي لامامه في هذا المجال إنما كانت منه لأن الوقف في عمومه اجتهادي، بحيث يباح لكل أن يجتهد في تقييده لأماكن الوقف القرآني، حسب مأدى اليه اجتهاده، ما دام لم يؤد ذلك الى ضعف في بلاغة القرءان او افساد في معناه، وفي موضوع لزوم معرفة مذاهب القراء السبعة في الوقف يقول السيد عبد الرحمان الفاسي.

فصل ولابـــد له أن يعرفـــا ... أصل أمامـــه إذا ما وقفـــا
فنافع راعى محاسن الوقـــوف ... والابتدا بحسب المعنى الموصوف
وابن كثيـــر حيثمـــا ينقطـــع ... نفسة الا امـــورا تقطـــع
يعلـــم تأويلـــه الا اللـــــه ثم ... بشر النحـــل ومـــا يشعركـــم
وقيـل في رؤوس الآي مطلقـــا ... لا وسطا سوى منها ما سبق
رؤوسها البصري وقيـل اعتمدا ... حسن وقف وروى حسن ابتدا
وعاصم حسن ابتـداء راعـــى ... له وعنـــه ذكـــر الخزاعـــى
مع الكسائي حيث ما تم الكلام ... وحمزة عنـد انقطاع النفس رام

ومن خلال ماسبق عرفنا أن مذاهب القراء السبعة في الوقف مختلفة كل الاختلاف وان الوقوف المنصوصة عنهم واللازمة ـــ لصلتها بأوجه القراءات ـــ قليلة معدودة ـــ وأن المؤلفين في تقييد الوقف هم أيضا مختلفون فيما رسموه من الوقوف بناء على جودة المعنى، وهذا كله إن دل على شيء فانما يدل على جواز مخالفة وقف الشيخ المتبع في (الرواية) ومن ثم خالف الهبطي، غيره فيما قيد باجتهاده، وليس في ذلك حرج عليه أو على غيره ما دام يحتوي الوقف الجائز، المستساغ في حالة الاختيار.

وعليه فالغاية من معرفة أصول مذاهب القراء السبعة في الوقف، ليس التزامها التزاما مطلقا، بل الغاية مراعاتها في الحكاية عنهم حتى لاينسب اليهم ما ليس لهم في الواقع، وفوق هذا فان أحدا لا يلزمه ان يقلد في باب الوقف والابتداء، وانما الذي يلزم القارىء هو أن يختار لهما أجود الأماكن، وبهذا يتبين لنا أن خروج الشيخ الهبطي عن مذهب الامام نافع ـــ المتبع في بلده في غير ماهو منصوص عنه في الوقف ـــ غير محظور وأن خروج واضعي علامة (صه) أواخر السور في نطاق ما رَوَى عن (طريق الازرق) عن ورش عن نافع ـــ مع سكوته عن بيان وجه ذلك الخروج ـــ محظور وأن ما اعتقده بعض المتأخرين من قراء المغرب من وجوب الأخذ بوقف الهبطي دون ما سبب ـــ جهل منهم وغفلة.

بعد أن عرفنا مما سبق أن الذي يلزم القارىء ـــ في باب الوقف ـــ هو اختيار أجود الاماكن له، ينبغي أن نعرف أيضا أن هذا الاختيار ليس في استطاعة كل واحد من القراء، لذلك يسر لهم بعض علماء الأداء التلاوة بتقييد أماكن الوقف، ولكي نقف على مدى هذا التيسير يحسن الاشارة إلى مناهج بعض الذين قيدوا الوقف القرءاني، في المبحث الموالي :

المبحث السادس : في بيان مناهج الذين ألفوا في تقييد وقف القرآن إما بواسطة الشرح وإما بواسطة الرمز.

عالج أحكام الوقف علماء كثيرون من النحاة والمجودين، وتركوا لنا من التراث العلمي مايكفي لبيان كل غلط أو تحريف في المقاطع القرءانية،ومعلوم أن غاية كل من النحاة والمجودين من الوقف، هو حصر أوجه التغيير الذي يطرأ على أواخر الكلمات من أجل الوقف : الا أن النحاة تكلموا على كل الأوجه الجائزة في اللسان العربي، بينما اقتصر أهل الأداء على الانواع الواقعة على لفظ القرءان (بالقراءات) المتواترة.

وقد أحصى ابن عبد السلام الفاسي (88) من هذه الأوجه بضعة عشر وجها.
وقال أبو محمد بن السداد المالقي في شرح التيسر (89) اعلم ان الوقف في كلام العرب على أوجه متعددة، والمستعمل منها عند القراء ثمانية أوجه، وهي،السكون،والروم،والاشمام، والابدال،والنقل،والحذف،واثبات ما يحذف في الوصل آخر الاسم المنقوص والحاق هاء السكت.

ونقل ابن عبد السلام عن ابن الجزرى ما في النشر (90) فقال : المستعمل منها

تسعة وسرد هذه الثمانية وزاد عليها الادغام في نحو ما قرأ لحمزة وهشام وهو في الواقع ليس من أوجه التغيير الناشيء عن الوقف.

وعلى هذا العدد جرى ابن الطيب الاكمه الصحراوي في قوله : [91]

الوقف للقراء عند الناس	تسعة أقسام بلا التباس
السكون والروم كذا الاشمام	والنقل والبدل والادغام
والحذف والاثبات والالحاق	جميعها نقله الحذاق

هكذا تناول كل من النحاة والمجودين، الوقف من حيث كيفية النطق به كل في دائرة اختصاصه. وأما العلماء الذين أفردوا الوقف القرءاني بالتأليف فقد تناولوا أحكام الوقف من حيث تتبع الكلمات القرآنية وصلاحيتها للوقف أو عدم صلاحيتها له، بناء على جودة المعنى، فمن هؤلاء من قيد أماكن الوقف في القرءان بواسطة الشرح [92] والبيان العلميين،ومنهم من قيدها بواسطة الرموز، [93] وهذا النوع الاخير من المقيدين هو مقصودنا بالذات في هذا الباب.

أما أشهر من أفرد الوقف القرءاني بالتأليف فأبو جعفر النحاس وابن الانباري، والداني، والعماني، والسجاوندي، والتكزاوي، والاشموني، وأبو يحيا زكرياء الانصاري وغيرهم، وأقدم هؤلاء جميعا فيما نعلم هو شيبة ابن نصاح [94] مولى أم سلمة رضي الله عنها وأحد تابعي التابعين بالمدينة المنورة وأحد شيوخ الامام نافع قدوة أهل المغرب، في (القراءة).

وأقوى هؤلاء تأثيرا في المدرسة المغربية قبل الشيخ الهبطي ـــ أبو عمر الداني، واشهر تأليفه في الوقف القرءاني (المكتفى) في معرفة الوقف التام والكافي) [95]

وأما الذين قيدوا أماكن الوقف في المصحف بواسطة علامات ورموز فمنهم اللجان التي أشرفت على تحقيق المصاحف المطبوعة في عصر الطباعة برواية حفص، كاللجنة التي ترأسها شيخ المقارىء بالديار المصرية محمد ابن علي حلف، الحسيني ـــ لتحقيق مصحف فؤاد الأول، سنة 1332 هـ[96] وكاللجنة التي عينتها الادارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى، وأفغانستان سنة 1388 هـ[97] وكاللجنة التي عينها ديوان الأوقاف ببغداد سن 1391 هـ وكاللجنة التي أشرفت على تحقيق مصحف مكة برئاسة السيد عبد الفتاح القاضي 1395 هـ

ومن هؤلاء الشيخ عبد الجواد البنغازي الذي حقق مصحف ورش التونسي، الذي أشاره صاحب مطبعة المنار بتونس سنة 1365 هـ[98]

ومنهم أيضا السيد مصطفى بقدروغلي الذي حقق مصحف تركيا سنة 1309 هـ

وأقدم هؤلاء جميعا ــ فيما نعلم ــ الشيخ محمد بن أبي جمعة الهبطي الذي نسب اليه تقييد الوقف في المصحف المغربي، بالقرن العاشر الهجري ومصاحف المغرب جميعا مظهرا لتقييد الهبطي [99] وأقدم منه الصغير شيخ ابن غازي

كل هؤلاء قيدوا الوقف بواسطة الرموز وشرحوا رموزهم وبينوا المقصود منها باستثناء الشيخ الهبطي منهم والشيخ عبد الجواد البنغازي، وكلاهما ترك البيان في نطاق ما أحدث في مصحف ورش من رموز.

واذا نظرنا الى منهاج هؤلاء المقيدين جميعا وجدناه اما على شكل تقييد الوقف بواسطة الشرح والبيان ضمن كتب خاصة واما على شكل تقييده بواسطة رموز متعددة مشروحة موضوعة على الكلمات الموقوفة في المصحف نفسه، وانفرد الشيخ الهبطي من بين هؤلاء جميعا بمنهاج ثالث، وهو الاقتصار على رمز واحد ــ في تقييد الوقف ــ والسكوت عن بيان غايته منه.

فمناهج هؤلاء رغم تعددها في الشكل ــ متحدة في الغاية فهي متعددة بالنسبة لعدد ونوع الرموز المستعملة لتقييد الوقف عند هؤلاء ومتحدة في تعيين الاماكن الصالحة لهذا الوقف وفي كونها مشروحة عند الجميع الا من استثنينا هم قبل، وعليه فلو قارنا بين صنيع هؤلاء جميعا وبين صنيع الشيخ الهبطي لوجدنا منهاج الشيخ الهبطي قاصرا عن مناهج هؤلاء من عدة وجوه :

أولا : كونه منهاجا مقتصرا على استعمال رمز واحد، والرمز الواحد لا يفيد ما تفيده الرموز المتعددة من بيان مراتب الوقف زيادة على تقييد أماكنه.

ثانيا : كونه رمزا مسكوتا عنه، فلم يبين صاحبه غايته منه، لا في داخل المصحف ولا في خارجه حسب مالدينا من آثار الهبطي

ثالثا : كونه رمزا لم يراع في وضعه الفرق الذي بين معنى الوقف في أماكن وبين معنى السكت في أماكن أواخر السور.

رابعا كونه رمزا طرأ عليه بعد الشيخ الهبطي ــ صفة الالزام الشيء الذي نتج عنه اعتبار وضعه أو عدم وضعه ــ من صميم الضبط القرءاني في عرف القراء المتأخرين بالمغرب، انظر في نهاية هذا المبحث صورة لبعض المصاحف المغربية التي تحمل علامة (صه)

وبناء على ما تقدم يمكن لنا أن نقرر أن عمل تلك اللجان في المصاحف المطبوعة خير من عمل الشيخ الهبطي، وإن غايتها أشرف من غاية الهبطي فغاية تلك اللجان جميعا ــ بيان مراتب الوقف زيادة على تقييد أماكنه، ولذلك استعملت رموزا متعددة مرنة مشروحة بينما كانت غاية الشيخ الهبطي مجرد تقييد أماكن الوقف دون ما تميز لمراتبه، ولذلك استعمل رمزا واحدا صارما غير مشروح، ففرق كبير بين الأسلوبين وبين الغايتين.

اذا كان من مزايا اسلوب تقييد الهبطي في وقته مساعدة الضعاف من الطلبة ــ على الوقف وتنظيم التلاوة الجماعية في المجامع، فان من مزايا أساليب تقييد غيره المساعدة على تدبر معاني القرءان، فالأساليب الأخيرة تخدم الغاية العلمية الدينية الأصيلة من القرآن، بينما الأسلوب الأول لايخدم الا الغاية العرفية المحلية الطارئة لاجل ظروف خاصة بالمغرب عصر الهبطي، فلا أظن أحدا بعد هذا البيان يفضل الاسلوب الاول على الاساليب الأخيرة.

ويضاف إلى محاسن اساليب اللجان المذكورة ما ساعدت به القراء من المصطلحات حول رموزها الخاصة بالوقف، ومن بيانات أخرى حول الاصول التي اعتمدتها في تحقيق تلك المصاحف وضبطها فقد صحح رئيس أهم لجنة من تلك اللجان ــ وهو محمد بن علي خلف الحسيني ــ في ذيل المصحف الاميري المصري بأنه اعتمد في بيان وقوفه على ما اقتضته المعاني التي ترشد اليها أقوال أئمة التفسير.

ومثله اللجنة التي صححت المصاحف العراقية المذكورة آنفا، فقد ذكر افرادها في ذيله ــ أن وقوفه مأخوذة مما قرره الامام أبو جعفر بن طيفور السجاوندي كما تجد ذلك في اللوحات الموجودة في نهاية الباب الثاني من هذا الكتاب.

وهذا كله بخلاف عمل الشيخ الهبطي فلا يوجد في المصحف المغربي ما يرشد الى مقصوده بالذات من هذا الرمز، كما لا يوجد خارج هذا المصحف ــ من أرشد القراء الى مقصوده منه وإلى الأصول التي اعتمد عليها في إحداثه.

وكل ما علل به ابن عبد السلام الفاسي[101] وقوف الهبطي في شرحه لها هو مجرد

عبارات مجملة واعتبارات يفترضها مقاصد للهبطي ويعتذر بها عن بعض وقوفه الضعيفة تقليدا لما رسمه الداني في كتابه المكتفى قبل الهبطي ـــ في مراتب تلك الكلمات الموقوفة وكذلك كل الذين تكلموا ـــ بعد ابن عبد السلام الفاسي ـــ حول هذا التقييد فان احدا منهم لم يثر ـــ فيما علمت الى مراتب وقف الهبطي أو الى الاصول التي اعتمد عليها باستثناء ما ورد في ذيل بعض المصاحف المطبوعة بالمغرب وتونس ونصه كما في المصحف الذي نشرته مكتبة الرشاد بالدار البيضاء[102] وجلها وقفات حسنة وتامة وكافية وجائزة ولازمة وبيانية.

فأنت تعلم أن مثل هذا الاجمال لا يغني فتيلا في بيان منهاج الشيخ الهبطي ما دام لم يميز بين وقفاته في المصحف برموز متعددة منوعة مشروحة على غرار ما فعله غيره، بل الذي يفيده مثل هذا الاجمال هو الايهام بأن كل أوقاف الهبطي تامة ولازمة والايهام بان بعضها يمكن أن يكون حسنا وكافيا وتاما في آن واحد.

ويشبه هذا الاجمال ـــ ما كتبه السيد عبد الواحد المارغني عن أوقاف الشيخ الهبطي، ونصه (اعلم أن أوقاف الهبطي رضي الله عنه كلها مرضية موافقة جارية على قواعد من القراءات ووقوفه وما تقتضيه العربية وأصولها [103] ومن غريب الصدف في هذا الباب أن نجد كلام من علل على مراتب وقف الهبطي من علماء تونس ـــ شبيها في الاجمال والغموض بعمل من حاول منهم التجديد في موضوع رمز هذا الوقف (علامة صه).

فمن الذين علقوا من هؤلاء على مراتب هذا الوقف بكلام مجمل غامض الشيخ عبد الواحد المارغني وقد رأيت كلامه آنفا، ومن الذين حاولوا تجديد رمز هذا الوقف ـــ الشيخ عبد الجواد البنغازي مدرس (القراءات) بالجامع الاعظم بتونس، فهذا الشيخ يعتبر أول من حاول التجديد في رمز المصاحف الورشية الثعالبية، وذلك بتغيير علامة (صه) واستبدالها بثلاث علامات هي م. ك. ح. غير أنه سكت عن بيان مقصوده منها، ومن ثم فلا وسيلة لفهم عرض هذا الشيخ من هذه الرموز الا الرجوع الى تأمل أماكنها في المصحف الكريم، وبتأمل أماكنها اتضح لي أنه بحرف الميم الوقف التام وبحرف الكاف الوقف الكافي، وبحرف الحاء الوقف الحسن، غير أن فهم بعض الناس قصده من هذه الرموز لا يكفي مبررا لسكوته عن توضيح قصده منها وبيان غرضه لعامة القراء.

ومن الغريب حقا أن يسكت هؤلاء عما هو ضروري بيانه لعامة القراء فكأنهم اتفقوا على التزام الغموض ـــ منهجا لهم ـــ فيما يكتبون وينشرون حول تقييد وقف الهبطي.

ومن غريب الصدف أيضا أن يكون عمل هؤلاء وأولئك ـــ في هذا الباب على وقف عمل الشيخ الهبطي نفسه وتلامذته من بعده، أولئك قيدوا هذا الوقف وسكتوا عن بيان مقاصدهم منه وهؤلاء تكلموا وجددوا حول هذا التقييد غير أن كلامهم وتجديدهم في هذا المجال لم يفد شيئا جديدا فكأنما كتب لهذه الظاهرة (اعني بها وقف الهبطي بشمال افريقيا) أن تبقى غامضة كما وضعت غامضة و تلقى ـــ مع هذا الغموض ـــ تأييدا من بعض القراء في المغرب وتونس بالسكوت عنه، ومن البعض الآخر باستصوابه جميعا.

وهكذا يتضح للقراء الكرام أن جميع الذين قيدوا الوقف القرءاني بينوا ووضحوا ما استطاعوا باستثناء الشيخ الهبطي وتلامذته من بعده و باستثناء من تكلموا حول مراتب وقفه أو حاولوا تجديد رمزه في هذا العصر بتونس.

هذا ما صدر من هؤلاء مع أن مهمة المؤلفين عامة والمقيدين للوقف خاصة كما عهدت هي الايضاح والتبيين، والا فما فائدة وضع رموزلغايات معينة دون أن تشرح هذه الرموز وتلك الغايات ؟؟.

ولكي يسهل على القارىء الكريم، فهم ما سكت عنه من تكلم حول وفق الهبطي ـــ أشير الى ما قرره علماء التجويد حول مراتب الوقف لأن المنهاج المقرر لتمييز مراتب الوقف واحد منضبط عند جميع أهل الاداء، بحيث نستطيع اذا ما سكت بعضهم عن بيان قصده أن نعرف هذا القصد مما بينه البعض الآخر، ومن قرائن الاحوال والظروف المحيطة بسكوت هذا الساكت.

أما ما يتعلق ببيان هذه القرائن والأحوال فسأحاول استقصاء مايمكن استقصاؤه منها فيما يستقبل من المباحث في هذا الباب. وأما ما يتعلق ببيان ما تقرر حول مراتب الوقف عند أهل الأداء فمحله المبحث الموالي. إن شاء الله.

البحث السابع : في ذكر مراتب الوقف عند علماء التجويد والاداء واختلافهم في ذلك.

بعد أن أجاز علماء التجويد الوقف على غير رؤوس الآي ـــ عند تمام المعنى ـــ

اصطلحوا على مراتبه بالقاب منها : التام والناقص والكافي والحسن والقبيح والمطلق واللازم والجائز والمجوز لوجه والمرخص للضرورة الى غير ذلك، وكل هذه الالقاب من قبيل الجائز عندهم الا القبيح. غير أن مراتب الجائز تتفاوت عندهم في الجودة ولم ينكر احد هذا الاصطلاح ــ فيما اعلم ــ الا أبو يوسف صاحب أبو حنيفة، وقد حكى عنه ابن برهان النحوى[106] انه ذهب الى أن تقدير الموقوف عليه في القرآن بالتام والناقص والحسن والقبيح وتسميته بذلك بدعة، ومعتمد الوقف على نحوه مبتدع[107] لأن القرآن معجز وهو كاللفظة الواحدة فكله قرآن وبعضه قرءان فكله تام حسن وبعضه تام حسن.

ومن أجل اختلاف أنظار علماء التجويد في ميدان تمام المعنى وجودته ــ آختلفوا في رسم مراتب الوقف، فقال ابن الانباري : (الوقف على ثلاثة أوجه تام وحسن وقبيح فالتام : الذي يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده، ولا يكون بعده مايتعلق به كقوله تعالى ﴿وأولئك هم المفلحون،﴾ والحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده، كقوله تعالى ﴿الحمد لله رب العالمين،﴾ لأن الابتداء برب العالمين لايحسن لكونه صفة لما قبله، والقبيح : هو الذي ليس بتام ولا حسن كالوقف على ﴿بسم.﴾ من قوله تعالى ﴿بسم الله،﴾ ثم قال : ولا يتم الوقف على المضاف دون المضاف اليه الى اخر ما قاله[108]

وقال غيره : الوقف ينقسم الى أربعة أقسام : تام، مختار، وكاف، جائز، وحسن مفهوم وقبيح متروك،

فالتام هو الذي لاتعلق له بشيء مما بعده فيحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده، وأكثر ما يوجد عند رؤوس الآي ، كقوله تعالى ﴿وجعلوا أعزة أهلها أذلة﴾ هنا التمام، لأنه انقضى كلام بلقيس، ثم قال تعالى ﴿وكذلك يفعلون،﴾ ومثله قوله تعالى ﴿لقد اضلني عن الذكر بعد اذ جاءني،﴾ هنا التمام لأنه انقضى كلام الظالم ابن خلف، ثم قال تعالى ﴿وكان الشيطان للانسان خذولا.﴾ وقد يوجد بعدها كقوله تعالى ﴿مصبحين و بالليل﴾ هنا التمام لأنه معطوف على المعنى أي بالصبح وبالليل، ومثله ﴿ يتكؤون وزخرفا، ﴾ هنا التمام، لانه معطوف على ما قبله، وآخر كل قصة وسورة، وقبل يا النداء وفعل الأمر والقسم ولامه دون القول والشرط ما لم يتقدم جوابه وكان وما كان، وذلك ولولا غالبهن تام ما لم يتقدمهن قسم أو قول أو ما في معناة والكافي : منقطع في اللفظ متعلق في المعنى، فيحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده أيضا نحو ﴿حرمت عليكم

أمهاتكم،﴾ هنا الوقف ويبتدىء بما بعد ذلك وهكذا رأس كل آية بعدها لام كي والا بمعنى لكن، وان الشدة المكسورة والاستفهام وبل وأن المخففة، والسين، وسوف، ونعم، وبئس، وكي ولا، مالم يتقدمهن قول أو قسم.

والحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده ﴿كالحمد لله،﴾

والقبيح هو الذي لا يفهم منه المراد ﴿كالحمد،﴾ وأقبح منه الوقف على (لقد كفر الذين قالوا) والابتداء كقوله تعالى ﴿إن الله هو المسيح ابن مريم،﴾ لأن المعنى مستحيل بهذا الابتداء، ومن تعمده وقصد معناه فقد كفر، ومثله في القبح ﴿فبهت الذي كفر والله،﴾ ومثله أيضا ﴿فلها النصف ولأبويه،﴾ وأقبح من هذا الوقف على المنفي دون حرف الايجاب من نحو ﴿ لا اله، الا الله،﴾ ﴿وما أرسلناك. الا مبشرا ونذيرا،﴾ فان اضطر لأجل النفس جاز بشرط ان يرجع الى ماقبله حتى يصله بما بعده ولا حرج عليه في ذلك [109]

هذا ما عليه جمهور أهل الأداء ولم يخالف في هذا ـــ فيما علمت ـــ سوى ابن العربي المعافري فقد قال رحمه الله [110] (فأما الوقف عند انقطاع النفس فلا خلاف فيه ولا تعد ما قبله اذا اعتراك ذلك، ولكن ابتدئ من حيث وقف بك نفسك ثم قال هذا رأي فيه ولا دليل على ما قالوه بحال)

قلت وفيما سيذكره السجاوندي قريبا عند كلامه على الوقف المرخص فيه ضرورة تأكيد لرأي ابن العربي هذا.

وقال السجاوندي : (الوقف على خمس مراتب لازم [111] ومطلق وجائز ومجوز لوجه ومرخص ضرورة.

اللازم ما لو وصل طرفاه غير المراد، نحو قوله تعالى ﴿يخادعون الله﴾ ـــ توهم أن الجملة صفة لقوله بمومنين ـــ فانتفى الخداع عنهم وتقرر الايمان خالصا عن الخداع، كما تقول ما بمؤمن مخادع أو كما في قوله تعالى ﴿لاذلول تثير الأرض﴾، فإن جملة تثير الأرض صفة لذلول داخلة في حيز النفي، أي ليست ذلولا مثيرة للأرض، والقصد من الآية اثبات الخداع بعد نفي الايمان، ونحو ﴿سبحانه أن يكون له ولد، له﴾ فلو وصلها بقوله ﴿له ما في السماوات وما في الأرض﴾ لأوهم أنه صفة لولد، وأن المنفي ولد موصوف بأن له ما في السماوات وما في الأرض والمراد نفي الولد مطلقا.

والمطلق ما يحسن الابتداء بما بعده كالفعل المبتدأ به نحو قوله تعالى ﴿يعبد ونني لا يشركون بي شيئا،﴾ ونحو قوله ﴿سيقول السفهاء﴾ وقوله ﴿سيجعل الله بعد عسر يسرا،﴾ ومفعول المحذوف نحو ﴿وعد الله وسنة الله،﴾ والشرط نحو ﴿من يشأ الله يضلله﴾ والاستفهام ولو مقدرا نحو ﴿اتريدون ان تهدوا من أضل الله﴾ ونحو ﴿تريدون عرض الدنيا،﴾ والنفي نحو ﴿ما كان لهم الخيرة﴾ونحو﴿ان يريدون الا فرارا﴾ حيث لم يكن كل ذلك مقولا لقول سابق.

والجائز ما يجوز فيه الوصل والفصل لتجاذب الموجبين من الطرفين نحو قول الله تعالى ﴿وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾ فان واو العطف تقتضي الوصل وتقديم المفعول على الفعل يقطع النظم لأن التقدير ويوقنون بالآخرة،

والمجوز لوجه نحو ﴿أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالاخرة فلا يخف عنهم العذاب﴾ لأن الفاء من قوله تعالى ﴿فلا يخفف عنهم﴾ تقتضي التسبب والجزاء وذلك يوجب الوصل، وكون لفظ الفعل على استئناف يجعل للفصل وجها.

والمرخص ضرورة ما لو يستغني ما بعده عما قبله، لكنه يرخص لانقطاع النفس وطول الكلام، ولا يلزمه بالعد (112) لأن ما بعده جملة مفهومة كقوله تعالى ﴿والسماء بناء،﴾ لأن قوله ﴿وأنزل من السماء ماء﴾ لا يستغنى عن سياق الكلام، فإن فاعله ضمير يعود على ما قبله، غير أن الجملة مفهومة، وأما ما لا يجوز الوقف عليه فكالشرط دون جزائه والمبتدأ دون خبره ونحو ذلك (113). وقال غيره الوقف في التنزيل على ثمانية أضرب : تام، وشبيه به، وناقص، وشبيه به، وحسن، وشبيه به، وقبيح، وشبيه به.

وقال ابن الجزري (أكثر ما ذكره الناس في اقسام الوقف غير منضبط ولا منحصر، واقرب ما قلته في ضبطه أن الوقف ينقسم الى اختياري واضطراري لان الكلام اما أن يتم او لا، فان تم كان آختياريا وكونه تاما لايخلو اما ان لايكون له تعلق بما بعده البتة أي لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فالوقف المسمى بالتام لتمامه المطلق يوقف عليه ويبتدأ بما بعده، ثم مثل له بما تقدم في التام ثم قال :

وقد يكون الوقف تاما في تفسير واعراب وقراءة غير تام في آخر نحو، قوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله الا الله،﴾ تام إن كان ما بعده مستأنفا، غير تام ان كان معطوفا، ونحو فواتح السور فالوقف عليها تام ان أعربت مبتدأ والخبر محذوف أو عكسه، أي ﴿الم﴾ هذه أو هذه ﴿ألم،﴾ أو مفعولا بفعل مقدر غير تام ان كان ما بعدها هو

الخبر، ونحو ﴿مثابة للناس وامنا،﴾ تام على قراءة واتخذوا بكسر الخاء، كاف على قراءة الفتح، ونحو ﴿الى صراط العزيز الحميد، الله﴾ تام على قراءة من رفع الاسم الكريم بعدها، حسن على قراءة من خفض.

وقد يتفاضل التام نحو ﴿ملك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين﴾ كلاهما تام الا ان الاول أتم من الثاني، لاشتراك الثاني فيما بعده في معنى الخطاب بخلاف الاول، وهذا هو الذي سماه بعضهم شبيها بالتام، ومنه ما يتأكد استجابة لبيان المعنى المقصود، وهو الذي سماه السجاوندي باللازم.

وان كان له تعلق فلا يخلو اما ان يكون من جهة المعنى فقط وهو المسمى بالكافي، للاكتفاء به، واستغنائه عما بعده واستغناء ما بعده عنه، قوله تعالى ﴿ومما رزقناهم ينفقون،﴾ وقوله ﴿وما انزل من قبلك،﴾وقوله : ﴿على هدى من ربهم،﴾

ويتفاضل في الكفاية كتفاضل التام ﴿في قلوبهم مرض﴾ كاف ﴿فزادهم الله مرضا،﴾ اكفى منه، ﴿بما كانوا يكذبون،﴾ اكفى منهما. وقد يكون الوقف كافيا على تفسير وإعراب وقراءة، غير كاف على آخر. نحو قوله تعالى ﴿ يعلمون الناس السحر﴾ كاف إن جعلت (ما) بعد كافية. وحسن إن فسرت موصولة. ومثله قوله تعالى ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾ إن أعرب ما بعده مبتدأ، خبره (على هدى) حسن إن جعل خبر الذين يومنون بالغيب، أو خبر الذين يومنون بما أنزل اليك، ﴿ونحن له مخلصون﴾، كاف على قراءة ﴿أم تقولون﴾ الخطاب، حسن على قراءة يقولون بالغيبة، ﴿يحاسبكم به الله﴾ كاف على قراءة من رفع ﴿فيغفر.. ويعذب﴾، حسن على قراءة من جزم.

وان كان التعلق من جهة اللفظ فهو المسمى بالحسن لانه في نفسه حسن مفيد يجوز الوقف عليه دون الابتداء بما بعده للتعلق اللفظي، الا أن يكون رأس آية فانه يجوز في اختيار اكثر اهل الاداء لمجيئه عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أم سلمة.

وقد يكون الوقف حسنا على تقدير، وكافيا أو تاما على آخر. نحو ﴿هدى للمتقين﴾حسن إن جعل ما بعده نعتا، كاف إن جعل خبرا مقدما، ومفعول مقدر على القطع، تام إن جعل مبتدأ خبره أولئك.

وان لم يتم الكلام كان الوقف عليه اضطراريا، وهو المسمى بالقبيح فلا يجوز تعمد الوقف عليه الا لضرورة من انقطاع النفس ونحوه لعدم الفائدة او لفساد المعنى نحو ﴿صراط الذين انعمت.﴾ وقد يكون بعضه أقبح من بعض نحو ﴿فلها النصف

ولأبويه.﴾ لايهامه أنهما مع البنت شركاء في النصف، وأقبح منه : ﴿لا يستحيي﴾ ونحو ﴿فويل للمصلين﴾ ونحو ﴿لا تقربوا الصلاة،﴾ فهذا حكم الوقف اختياريا واضطراريا (114)

قلت يعتبر تقسيم ابن الجزري هذا اكثر تفصيلا ومرونة من التقسيمات السابقة ولذلك اشتهر بين القراء المتأخرين

وقد لخص الاستاذ المقرىء السيد محمد بن عبد السلام الفاسي مراتب الوقف وأنواعه وما يتصل بحكم الابتداء بعد كل نوع منه في ارجوزته الآتية :

وقسموا الوقف الى كاف حسن ... وذي التمام مع ذي القبح اعلمن

فذو التمام ما اكتفى عما يرد ... من بعده لفظا ومعنى استفد

وما تعلق به معنى فقط ... فإنه الكافي. فقله لاشطط

وما تعلق به اعرابا ... فذا هو الحسن ع الخطابا

أما القبيح فما تعلقا ... معنى واعرابا به فحققا

فان دعت ضرورة اليه ... فاستقبح الوقف اذن عليه

لكن اذا دعا اليه الانبهار ... من قارىء فذا انسب لاضطرار

وإن دعا قصدا إلى تعريف ... حكم قدا أضف إلى التعريف

وان يك الداعي امتحان الطالب ... فذا بالاختبار سم للطالب

وبعد الاولين الابتدا أبح ... لا بعد ثالث فإنه قبيح

ورابع الاقسام لابد بما ... يلي وذا حكم الاداء فاعلما

اما بحكم الشرع فالكل مباح ... الا لقصد فاسد فلا يباح

وربما ادى الى الكفر لما ... يعقده بقلبه أخو العمى

نعوذ بالله من الطغيان ... والزيغ والتحريف للقرآن(115)

وفي موضوع محاولة التقريب بين التقسيمات السابقة وايثار تقسيم ابن الجزري يقول السيد أبو الحسن علي النور التونسي(116) (ها أنت قد رأيت اختلاف العلماء شديدا في اقسام الوقف ومراتبه، فمنهم من اطنب واكثر فجعلها ثمانية أقسام تام، وكامل، وكاف، وصالح، ومفهوم وجائز وناقص ومتجادب ومنهم من أجحف وقصر فجعلها قسمين هما تام وقبيح وبعضهم توسط وحرر وامعن النظر وتدبر فجعلها اربعة اقسام تام وكاف وحسن وقبيح وربما يتفقون على العدد ويختلفون في التسمية وبعضهم يسميه التام كاملا وبعضهم يسميه حسنا وبعضهم يسميه كافيا، وبعضهم مطلقا

وبعضهم مختارا وبعضهم يسمى الكافي، بالجائز والصالح بالمفهوم، وليس هذا خلافا في الحقيقة فلكل مصطلح مشى عليه وتقسيم منسوب اليه، والمختار عندي تبعا للداني وابن الجزري وغيرهما من المحققين أنها أربعة أقسام : تام، وكاف، حسن وقبيح، مع مراعاة التفاوت الذي يعتري كل قسم بحسب تفاوت جودة المعنى واوجه القراءة

هذا اختيار السيد على النور تبعا للمحققين من أهل الاداء، وعليه اسير ان شاء الله في تعليقاتي على بعض وقفات الشيخ الهبطي الضعيفة، في الباب الاخير من هذا الكتاب.

هذا وقد تقدم ان الشيخ الهبطي لم يتعرض في تقييده لبيان أي شيء من هذه المراتب، ولكن يتضح لمن تتبع وقفاته انه كان يراعي — ولاشك — في وضعها هذه المراتب، وان كان لم يشر الى ذلك ولم يميز بين تلك المراتب بعلامات، وهذا هو الذي يستنتجه من تأمل وقفات الهبطي عبر المصحف الكريم.

ومع هذا فلا يبعد أن يكون الشيخ الهبطي قد تأثر في تقييد وقفه بالمنهج الصوفي في الوقف الى جانب تأثره بمنهاج اهل الاداء ذلك لان بيئته معروفة بالتصوف[117] وبالاهتمام بالقراءات معا، ويدل على ذلك المشرب الذي اتبعه في بعض وقفاته وهو مشرب شبيه بمشرب ابن عربي الحاتمي في الفتوحات المكية[118] لقد استنتجنا مما تقدم ان الشيخ الهبطي كان متأثرا بمنهج أهل الاداء في مراعاة مراتب الوقف بناء على تأمل أماكن وقفاته في المصحف الكريم، فاذا كان من الجائز ان يتأثر الهبطي بهذه القواعد نظرا لوجودها في المدرسة المغربية يومئذ فمن الجائز ايضا، أن يتأثر هو أو وقفه بما هو موجود في البيئة المغربية قبل عصره من طرق الاداء العملية وبما يراعي فيها من الاوقاف أو عدمها، ومن هنا كان لابد لنا من الاشارة الى الوقف الذي كان سائدا في المغرب، قبل عصر الهبطي، ومحل الاشارة الى ذلك في المبحث الموالي ان شاء الله.

البحث الثامن : في بيان الوقف الذي كان المغاربة يقرأون به قبل ان يختاروا وقف الشيخ الهبطي.

من المعلوم أن القراءة المتبعة في المغرب، منذ صدر المائة الرابعة من الهجرة هي (قراءة ابي رؤيم) نافع ابن عبد الرحمان[119] المدني (برواية) و رش المصري، من (طريق) ابي يعقوب يوسف الازرق المصري، ذلك لأنها المصدر بها [120] في الاخذ بمصر يومئذ من بين الطرق الكثيرة المعروفة في نطاق (قراءة نافع).

وقد التزم المغاربة بهذه (القراءة)[121] وضبطوها واتقنوا أصولها واصول غيرها، من (القراءات) المروية بالتواتر،

ومن أصول هذه (القراءة) ـــ ضمن طريقة الازرق كما علمت سابقا ـــ اختيار الوقف على محل التمام، والتزام السكتات المروية في أواخر السور وكذا التزام الوقفات والوصلات التي لها علاقة بوجه (القراءة) كالوقفات التي تقدم ذكرها في الخلاف بين الامام نافع والامام ابن كثير،

لكن بما ان الوقف في مجموعه لم يكن راجعا عند القراء الى الروايات اللازمة ـــ بل الى الاجتهاد الجائز فيغلب على الظن ان المغاربة الاقدمين كانوا يقفون كما يقف غيرهم من المسلمين، كل على حسب اجتهاده واختياره، فمنهم من يقف على رؤوس الآي لكونها فواصل القرآن، ومنهم من يقف على حسب تمام المعنى، أوالاعراب دون ما التزام حر في أماكن الوقف سواء في نطاق هذا المذهب أو ذاك.

هذا هو ظاهر ما تدل عليه الكتب الموضوعة في فن التجويد، وفي فن الوقف والابتداء وتؤكده اختيارات المؤلفين المغاربة المتأخرين من الناحية النظرية كما يشير الى ذلك قول السيد عبد السلام المضغري قال رحمه الله مخيرا في الاخذ بين وقف الهبطي وبين وقفات زعم البعض أنها وقفات نبوية[122] وهي في الواقع أماكن القطع عند بعض السلف، أي نوع من أنواع التحزيب، المعروفة عند السلف[123] :

وإن تشأ فقف على ما قد وقف	عليه خير مرسل مع السلف
وذاك في العقود لا النساء	ويونس وسورة الاسراء
والشعرا وسورة اليقطين	وقافها والختم بالتين
ودع قراءة بحالة الحدث	وحالة استبرا وموضع الخبث
حتما وندبا قالوا في حالة الغضب	وحالة الجوع وحالة التعب
واسلك طريق الهبطي في الاوقاف	فانه لصنعة الارداف
سهل معين اذ به جرى العمل	في غربنا ذا وبه الادا حصل[124]

فقوله : وان تشأ فقف ثم قوله : واسلك طريق الهبطي لا يدل على الالتزام، الحرفي المعهود اليوم بالمغرب لوقف الهبطي ، بل بدل على مطلق الاختيار، وسيأتي ما يوضح هذا الاختيار، عن قريب في قول سيدي عبد الرحمن الفاسي في الاقنوم،

هذا هو مذهب المغاربة فى الوقف حسب ما تدل عليه كتب التجويد وكتب

الوقف والابتداء من الناحية النظرية، واما ما عليه العمل في المغرب قبل الهبطي، فليس لدينا من النقول التاريخية ما يوضح لنا طريقة الاداء في المغرب اذ ذاك، بدقة وانما يغلب على الظن، ان القراء يومئذ كانوا يلتزمون بما وجدوا عليه شيوخهم من طرق الاداء، في الوقف والابتداء، وليس هناك من الطرق المعتبرة غير الطريقتين المذكورتين طريقة الوقف حالة على رؤوس الآي، وطريقة الوقف عند تمام المعنى، في حالة الاختيار، واما حالة الاضطرار فحيث اضطر القارىء الى الوقف وقف ولا حرج، هذا في الوقف وفي الابتداء يكون عليه أن يرجع على مذهب جمهور أهل الأداء، وليس عليه الرجوع على مذهب ابن العربي والسجاوندي كما تقدم.

ومما يؤكد أن مذهب المغاربة في الوقف قبل الهبطي ـــ الاختيارين الاخذ بالوقف على رؤوس الآي وبين الاخذ بوقف التمام في حالة الافراد وبين الاخذ بالوقف حيث اتفق في حالة الجمع بالسبع او العشر ـــ ما اشار اليه السيد عبد الرحمان الفاسي، واصفا طرق الاداء بالمغرب بُعَيْدَ الهبطي : (125)

فصل وللهبطي وقف خالفا ... بعض ما من الوجه ضعفا

واختاره للاخذ من تأخرا ... قصرا على طريقة وشهرا

ومن لقينا ربما قد اخذا ... بالوقف في الآي ورب نبذا

وفي المقارى السبع حيث وقفوا ... فربما في ذي اختلاف خالفوا

فظاهر هذه الابيات يدل على أن ما عليه الاقدمون من قراء المغرب عصر الهبطي هو الاختيار في الاخذ بين مذهب الوقف على رؤوس الآي وبين مذهب تمام المعنى، وذلك في حالة الافراد، (بقراءة و رش) واما في حالة الجمع بالسبع او بالعشر، فيدل على انهم كانوا يقفون حيث اضطروا للوقف، اما لغرض تجديد النفس واما لغرض ترتيب الارداف.

هذا ولا يخفى ان ما عليه القراء بعد الهبطي امتداد لما كانوا عليه قبل الهبطي، ويتفرع عن هذا الاختيار بين المذهبين جواز الوقف على الآي احيانا لمن كان مذهبه التمام، دون العكس، لأن غالب الآي محل التمام، هكذا يتبادر الى الذهن ان الاختيار بين المذهبين في الوقف في حالة الافراد هو الموجود بالمغرب قبل الهبطي، بناء على ما تقرر في كتب التجويد وعلى ما ذكره الشيخان المدغري والفاسي. غير أن هناك ما يدل على أن العمل في المغرب يومئذ كان يعرف من اقتصر على مذهب الوقف على الآي فقط، يعرف من قرأ بالوصل فقط، حتى في حالة الاختيار والافراد، والاجتماع والانفراد.

أما الشاهد على الحالة الأولى فما حكاه أبو عبد الله محمد المسناوي عن أهل الزاوية الناصرية بدرعة في عصره، قال رحمه الله[126] (ورأيتهم في الزاوية الناصرية يسلكون هذه الطريقة[127] في الحزب الذي يقرؤونه بالغداة والعشي[128] لما كان عليه صاحبها من كمال الاتباع رحمه الله)

وأما الشاهد على الحالة الثانية فما عليه القراء حتى الآن، في بوادي الجزائر وفي بعض أروقة الجامع الزيتونة بتونس، فما زالت هذه النواحي تحتفظ بهذا الشكل الغريب في الأداء ولعله الشكل الذي كان شائعا، في قراءة الحزب الراتب بالمغرب، قبل ان ينتشر الاداء بوقف الهبطي[129] لذا يكون أصل هذا الشكل راجعا الى التزام القراء للطريقة التي كان يؤدي اليها المبتدئون على شيوخهم — في الختمة الأولى والثانية قبل أن يؤدوا عليهم وقف الهبطي، تدريبا لهم على أوجه ضبط الكلمات القرآنية، وقد يكون راجعا الى استحسان الوصل على الوقف عند بعض القراء لكون الوصل هو الاصل،

ومن مظاهر هذه الطريقة أيضا ما عليه تلاوة العوام في بوادي سوس — لكل من الفاتحة وآية الكرسي جماعة عقب الصلوات الخمس أو حالة ختم لدعوات في الجامع، فما زالوا يقرؤون ماذكر بالوصل ويختلسون النفس حالة المد المنفصل أو يسكتون اضطرارا على الحركة المحضة.

هكذا يلتزم هؤلاء الوصل في قراءتهم افرادا وجماعات في حالة الاختيار جاهلين أو متجاهلين الاستراحة في أماكنها وكيفيتها، فيمكن أيضا أن يكون هذا الوصل عند عوام القراء صدى لما ذكر ويمكن أن يكون صدى لفكرة ابن عربي الحاتمي وغيره من الصوفية الذين يفضلون قراءة الفاتحة وصلا على قراءتها وقفا[130]

وعليه فيمكن أن نستنتج من كل ما تقدم أن المغاربة كانوا قبل الهبطي على عدة طرق في الاداء وهذه الطرق منها ما هو منسجم مع قواعد التجويد كالوقف على الآي أو على محل التمام بشرطه، ومنها ماهو مجرد عادة غالبة ناشئة عن غرض تعليمي مؤقت في الاصل كالطريقة الوصلية المعروفة في الجزائر وتونس الى الآن[131] على الطريقة التي يؤدي بها الصبيان في الكتاتيب القرآنية بالمغرب غالب سور المفصل تدريبا لهم على النطق بهمزة الوصل قطعا ووصلا[132] ويغلب على الظن أن الطريقة الوصلية المذكورة هي الغالبة على عوام القراء في بوادي المغرب، يومئذ لأنها تخالف قواعد التجويد بما يرتكب فيها من الوقف على الحركة والتنفس وسط الكلمة، كما يغلب على الظن أن الطريقة السائدة عند القراء الماهرين في المغرب، هي طريقة الوقف عند تمام المعنى ويتأكد هذا

الظن لأمور ثلاثة : الأمر الاول مذهب نافع وتلميذه ورش الذي يقرأ المغاربة (بروايته)، والأمر الثاني أنها طريقة شيوخ الهبطي كابن غازي والدقون وأبي الحسن علي بن محمد المنوني وغيرهم، والأمر الثالث ماعليه الأداء حتى اليوم بالصحراء المغربية الغربية التي لم يعتد أهلها لا الحزب الجماعي ولا وقف الهبطي في تلاوته، وأما الأخذ بمذهب الوقف على رؤوس الآي فقليلة جدا ما سمعنا بها في أرض المغرب، الا في الزاوية الناصرية أيام ازدهارها ولا وجود لها اليوم.[133]

هذا وقد سئل الشيخ المسناوي عن الوقف القديم بالمغرب فأجاب بما لا شفاء فيه ولا كفاية[134] وفي بياني هذا ما يستأنس به في انتظار أن يظهر نقل تاريخي صريح في الموضوع،

هذه خلاصة ماعليه الأداء في المغرب قبل الهبطي قد عرفناه من خلال هذا المبحث وعلينا أن نبحث عن حقيقة ما عليه الأداء في المغرب بعد الهبطي، من الاختلاط بين آدابه وبين آداب التلاوة ترتيلا وحدرا، وقفا ووصلا، افرادا وجمعا، انفرادا واجتماعا، ونبحث عن تأثير ذلك كله في الوقف، لأن بحث هذا كله بحث للظروف والملابسات التي مهدت لما أحدث في وقف الهبطي، بعد الشيخ الهبطي،

وفيما يلي بيان ما تيسر من نتائج الاختلاط الواقع بين أدب الأداء وأدب التلاوة، بالمغرب، ومحل الاشارة الى ذلك في المبحث الموالي :

المبحث التاسع :

في بيان الاختلاط الواقع بين أدب الأداء وأدب التلاوة في المغرب بعد الهبطي وما نتج عن ذلك.

تقدمت الاشارة في المبحث السابق الى ان المغاربة كانوا يعرفون عدة طرق في الاداء قبل الهبطي، وتقدم ان تلك الطرق منها هو منسجم مع قواعد الاداء، ومنها ماهو غير منسجم، كما تقدم لنا في صدر هذا الباب، إن الغاية الأساسية من كل تقييد للوقف هي تحقيق معنى الترتيل المأمور به في قوله تعالى : ﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾ وان كل ما لا يحقق من الاوضاع المحدثة في التلاوة غرض الترتيل فهو مرفوض.

وقد أشرت آنفا الى بعض الاوضاع المحدثة في التلاوة المغربية قبل الهبطي، وهنا اشير الى الأوضاع المحدثة فيها بعد الهبطي، لأن من شأن هذه الاوضاع الأخيرة أن تؤثر في الوقف عن قصد أو عن غير قصد من القارىء المغربي،

إن كل ما يحدث من الأوضاع في التلاوة القرآنية يحدث لأسباب وغايات ومن هذه الاسباب ما يقصده القارىء كالتدرب على أوجه الضبط في اللوح والتدرب على أوجه القراءات، وقفا ووصلا، ومنها ما لايقصده كالاوضاع التقليدية الفاسدة الناتجة من عدم الاهتمام بالتجويد العلمي من طرف المتأخرين من القراء المغاربة.

وهذه الاغراض التعليمية مما يحدث فيها من كيفيات مقصودة هي المسماة عند القراء بالأداء، وحالة الأداء عند القراء، غير حالة التلاوة، وما يجوز في الأداء عندهم غير جائز في التلاوة، ومن ذلك جواز القراءة بالحدر [135] حالة العرض والمدارسة، ومنعه في حالة التلاوة. ومن ذلك جواز الجمع بين قراءات متعددة في نسق واحد أو بين أوجه متعددة لقراءة واحدة في درج واحد، [136] في حالة المدارسة ومنعه في حالة التلاوة، ومن ذلك جواز الاقتصار على الوصل فقط في جميع كلمات القرآن لغاية التدرب على شكل أواخر الكلم القرآنية لا لغاية التزامه على الدوام، حتى في حالة التلاوة، ومنها التزام أوقاف خاصة في القراءة لغاية ترتيب الارداف أو لغاية تنظيم أصوات المجتمعين على القراءة ـــ لا لغاية التزام ذلك على الدوام حتى في حالة التلاوة التعبدية، ومن ذلك جواز النطق بهمزة الوصل في درج الكلام لغاية التدرب على التهجي، لا لغاية اعتياد ذلك ابدا حتى حالة التلاوة التعبدية ومن ذلك جواز تعمد الوقف أو الابتداء القبيحين لغاية الاختبار والتعريف لا لغاية التزام ذلك في كل حالة التلاوة التعبدية.

كل هذه الاحكام مما تنفرد به حالة الأداء عن حالة التلاوة في قراءة القرآن، ذلك لأن الاداء مقصود به التعلم والتدرب على كيفيات لازمة في المعرفة. والتلاوة مقصود بها التعبد والتقرب الى الله باحدى الكيفيات المروية عن رسول الله ﷺ فقط، ومن تم يجوز في الأداء ما لايجوز في التلاوة.

ونحن اذا تأملنا ما أحدث في التلاوة المغربية من الأوضاع الغريبة قبل الهبطي وبعده وجدنا غالبها ناتجا عن الخلط بين حالة الأداء وحالة التلاوة في القراءة المغربية، ذلك لأن الأداء في المغرب ـــ وهو الوسيلة ـــ غلب على التلاوة ـــ وهي الغاية، ويتجلى ذلك من تتبع احوال القارىء المغربي، وحصر اغراضه من تلاوته،

إن القارىء المغربي لا ينفك عارضا لما في لوحه على أستاذه لغرض التصحيح أو مكررا لما في لوحه لغرض الاستظهار، أو جامعا بين روايتين أو أكثر لغرض تحصيلها بترتيبها المعهود، أو مرددا لسور من القرآن أو الاجزاء التي حفظها من قبل لغرض

الاستذكار، أو مجاهرا بالحزب الجماعي مع غيره لغرض التعبد أو لغرض اظهار جودة الحفظ، أو قارئا للقرآن إماما في صلاة التراويح لغرض التعبد أو لغرض اظهار جودة حفظه وحسن صوته، أو قارئا لجزء من القرآن ترحما على أرواح من مات من المسلمين، أو مساجلا غيره في بعض التجمعات العامة للطلبة رافعا صوته بالقرآن افتخارا منه بجودة حفظه ومبرهنا للسامعين عن استحالة خطئه في التلاوة.

وهذه هي غالب الاغراض التي يقصدها القارىء المغربي من تلاوته، وأما غرض التعبد بالقرءان الذي هو الأصل فلا يتجلى عنده الا في حالة واحدة وهي حالة تلاوته في المصحف إن قصد بها ذلك، وهذه الاحوال كما رأيت انما تستجيب لاغراض تعليمية وعرفية في غالبها.

على أن الجمع بين الغرض التعبدي والاغراض التعليمية ممكن لو أن القارىء المغربي يقصد ذلك، وامارة قصد ذلك التأدب والتخشع والتباكي أو البكاء إن تيسر، وهذه آداب مهملة من طرف قراء المغرب الا النادر منهم ممن يتمسك بالقرآن، ومن ثم غلب جانب الأداء على جانب التلاوة في القراءة المغربية وظهر فيها من الاشكال والاوضاع التقليدية مالا يتفق مع احوال الاداء نفسها، ومن هذه الاوضاع الغريبة مايلي :

أولا : السرعة المتناهية واسقاط بعض الحروف أو الكلمات في التلاوة،

ثانيا : إضافة بعض اوقاف غريبة بسبب الاضطرار للتنفس او الترجيع بين السور

ثالثا ورابعا : اجراء لوصل مجرى الوقف، وانزال السكت منزلة الوقف.

خامسا و سادسا : ارتكاب الوقف على الحركة، وزيادة الحرف قبل حروف العلة، حالة الوقف.

سابعا : إبدال الحرف الموقوف عليه بغيره في غير محل الابدال.

ثامنا : ترك ما يلزم في الوقف زيادة على السكون الذي هو الاصل فيه ــ من روم او اشمام أو غنة أو قلقلة أو غير ذلك،

تاسعا : ارتكاب من لا يجوز من أنواع الابتداء القبيح.

عاشرا التزام الترجيع بين السور والتسمية لبعض السور دون البعض.

هذا جل ما حدث في الاداء المغربي بعد الشيخ الهبطي، وغالبه كما رأيت غير جائز في حالة الأداء وحالة التلاوة معا، وبعضه جائز في حالة الاداء دون حالة التلاوة،

والسبب في استشرائه في القراءة المغربية هو غلبة مقاصد الاداء على مقاصد التلاوة عند القارىء المغربي كما تقدم، وانما ذكرت هذه الأوضاع هنا لارتباطها الوثيق بوقف الهبطي، بوصفه القالب العام للأداء بالمغرب أولا، ولارتباط بعضها بمكان هذا الوقف ثانيا.

هذا مع العلم بأن المؤاخذ بهذه الأوضاع هم قراء المغرب المفرطون لا الشيخ الهبطي رحمه الله، لأن غالبها يحدث خارج أماكن وقف الهبطي، ولكن له صلة به، وفيما يلي : تفصيل وشرح لهذه الأوضاع الغريبة مع ذكر أسبابها المباشرة عند القراء المغاربة.

أولا : السرعة، من المعلوم أن القارىء المغربي تعود أن يتلو في غالب أحواله بسرعة يتجاوز فيها حد الحدر المرخص فيه للقارىء حالة المدارسة [137] والسبب المباشر في هذه السرعة هو اهتمام القارىء المغربي بالكم أكثر من اهتمامه بالكيف، وقد نتج عن هذه السرعة في التلاوة المغربية وضعان غريبان، أولهما تغيير صور بعض الحروف واختزالها بل اسقاطها في اللفظ والاقتصار على ما يشبه الهد الشعري خصوصا في حالة التلاوة الفردية وثانيهما اسقاط بعض الكلمات والآيات القرآنية في التلاوة الجماعية، ذلك لأن القارىء مع غيره مقيد بتوحيد نغمته ونفسه مع نغمات وأنفاس من الجماعة، ومن ثم لم يبق له من حرية التصرف في تلاوته ما يملك به أن يقف حيث شاء، بل يقف حيث وقفت الجماعة ويبتدىء حيث اضطر خلسة ثم التحق بأصوات الجماعة حيث أدرك صوتها بدون مراعاة أي شيء من قواعد الوقف والابتداء أو الاطراد في التلاوة، وهذا الوضع مشهور وقديم في التلاوة المغربية قبل الهبطي[138] وصلته بوقف الشيخ الهبطي، تتضح في كونه يضطر القارىء الى الاستراحة في أماكن زائدة على الاماكن التي عينها الهبطي للاستراحة بسبب السرعة والجماعة

ثانيا : اضافة بعض أوقاف اضطرارية،

ومن الأوضاع الشائعة في التلاوة المغربية اضافة بعض أوقاف غريبة الى الأوقاف المعهودة للهبطي، وسبب اضافتها اما طول بعض وقفات الهبطي واما الترجيع المعهود بين السور، واما السرعة نفسها، ووجه غرابة النوع الأول. يرجع الى كون القارىء يقف فيه على الحركة لاضطرار النفس من جهة ولالتزامه بوقف الهبطي من جهة أخرى، ووجه غرابة النوع الثاني يرجع إلى مكانه وسببه. أما سببه فالترجيع المعهود بين السور حرصا على الجمع بين وجهي السكت والوصل في (رواية ورش، من (طريق) يوسف الازرق المتبعة بالمغرب.

وحجة من اختار هذا من أهل الأداء ضعيفة كما تقدم في نظم الحصري وقولة ابن شقرون الفاسي، لأن ورشا لا يجمع بين السكت والوصل في آن هناك، وانما كان يقرأ بهذا مرة، ويقرأ بذاك، ولا معنى للجمع بينهما في حالة التلاوة وكما تقدم آنفا في قول القسطلاني، وفي موضوع جواز التكرار بين الأوجه وعدم جوازه أنشد بعضهم ما يلي :

تكراركم في حالة الإرداف لموجب يجوز بائتلاف

قد منع التكرار في الروايه من غير موجب فخذ افاده[139]

وأما غرابة هذا النوع من حيث مكانه فيرجع الى كونه يلجىء القارىء إلى أنواع من الابتداءات القبيحة كقول القارىء مبتدئا بآخر السورة، وواقفا على أول السورة التي تليها، ﴿يومنون عم﴾ ﴿الماعون انا أعطيناك﴾ ﴿من مسد قل هو الله أحد﴾، فهذا النوع من الابتداء قبيح، ولكن تقليد القراء لمن اختار الترجيع بين السور لغاية خاصة ــ جعل القارىء المغربي يرتكب هذا في حالة الاداء وحالة التلاوة، معا، رغم ضعفه في حالة الأداء وقبحه في حالة التلاوة.

ثالثا ورابعا : اجراء الوصل مجرى الوقف، وإنزال الوقف منزلة السكت

من الاوضاع الشائعة في التلاوة المغربية أيضا اجراء الوصل[140] مجرى الوقف وانزال الوقف منزلة السكت، وكلاهما غير مقبول أداء وتلاوة والسبب في ارتكاب قراء المغرب لهذا النوع من الاغلاط هو السرعة أيضا، فالقارىء المغربي اذا اسرع جدا في تلاوته وقف بالشكل الأول، لأنه يسكن الحرف الموقوف عليه دون أن يسكت بتاتا واذا توسط في السرعة وقف بالشكل الثاني، لانه يسكن الحرف الموقوف عليه ويسكت زمانا : هو دون الزمان المحدد للوقف الاصطلاحي.

خامسا وسادسا : زيادة الحرف قبل الحرف الموقوف عليه أو بعده

وهذا الوضع أيضا مما شاع في التلاوة المغربية خصوصا قبل الواو والياء في حالة الوقف، كقول القارىء المغربي، (من خاوف) (لايلاف قرايش) (رحلة الشتاء والصايف) من قوله تعالى : من خوف، وقريش، والصيف، وكقوله : (يشاء) في حالة الوقف ايضا، والسبب في ذلك عدم اهتمام قراء المغرب، بكيفية الوقف الصحيحة على هذا النوع من الكلمات، وبائتلافهم بأنواع التغني المذموم في القرءان.

سابعا : ابدال الحرف الموقوف عليه بحرف آخر في غير محل الابدال.

وهذا أيضا مما شاع في التلاوة المغربية كقول أحدهم (الجنا) من قوله تعالى :

﴿أولئك أصحاب الجنة﴾ بابدال التاء ألفا، وكقول بعضهم (ماهيا حاميا) من قوله تعالى : ﴿وما ادراك ماهية نار حامية،﴾ بابدال التاء ألفا في الموضعين في غير محل الابدال.

ثامنا : ترك ما يلزم في الوقف زيادة على السكون، من روم واشمام وقلقلة

وهذا ايضا ما انعدم في التلاوة المغربية، مثال ذلك قول بعضهم (عذاب الوهاب) من قوله تعالى : ﴿ فليذوقوا عذاب،﴾ ﴿ ام عندهم خزائن رحمة ربك العزيز الوهاب،﴾ بدون قلقلة الباء في الموضعين، والسبب في ذلك عدم اهتمام قراء المغرب بكيفية الوقف على هذا النوع، من الحروف،

تاسعا : ارتكاب مايقبح من أنواع الابتداء.

هذا أيضا مما شاع في التلاوة المغربية كقول بعضهم ﴿ويستغفرونه ﴾﴿ولا تكونوا من المشركين،﴾ ﴿الا رب العالمين، الذي خلقني، ﴾ ﴿الماعون إنا أعطيناك،﴾ كما تقدم في مبحث تعريف الوقف والابتداء من هذا الباب.

عاشرا : التزام الترجيع بين السور، والبسملة لبعض السور دون البعض.

وهذا أيضا شائع معروف في التلاوة المغربية، اما للترجيع فقد تقدم الكلام، عن ضعفه في كلام السيد بنشقرون، واما التزام البسملة فقد تقدم ضعفه ايضا في كلام ابن شقرون والحصري، كل ذلك في المبحث الثاني من هذا الباب.

ها أنت قد رأيت أن السبب في هذه الأوضاع، المتفشية في التلاوة المغربية هو عدم اهتمام، قراء المغرب، بالتجويد التطبيقي، ومع كونها أغلاطا استقرت واستحكمت في التلاوة المغربية، بسبب ما انعقد في نفوس قراء المغرب، من تقديس الشيوخ عامة، ومن الاوهام حول وقف الهبطي بصفة خاصة، من ذلك اعتقادهم موافقة هذا الوقف، لما في اللوح المحفوظ، واعتقادهم انه من جنس الرواية التي لا يجوز التصرف فيها واعتقادهم أن مراتبه كلها من نوع الوقف التام،

اما اعتقادهم أن مراتب هذا الوقف كلها، تامة فقد أدى الى سكوت السواد الاعظم من قراء المغرب عن الوقفات الضعيفة منه، بل ادى الى الانكار على من حاول الكلام في نقد بعضها، كما يظهر ذلك من عنوان الرسالة (هز السيف على من أنكر الوقف) ومن القصة التي دارت بين الشيخ الهبطي، والشيخ السنوسي.

وأما اعتقادهم أنه من جنس الرواية فقد ادى الى اعتباره لازما لا يجوز الخروج عن حدوده قيد أنملة، سواء في ذلك حالة الاداء أو حالة التلاوة، أو الصلاة او حالة الاستشهاد بالآية، باستثناء حالة واحدة عندهم وهي حالة حمل التلميذ على الاداء بالطريقة الوصلية، في الختمة الاولى تدريبا له على أوجه شكل الكلمات القرآنية.

وأما اعتقادهم موافقته لما في اللوح المحفوظ قد ادى الى ما هو أخطر من مجرد السكوت على ما ضعف منه، واعتقاد لزومه، وذلك هو تعظيمه وتقديسه والخوف من الخروج عن حدوده بناء على اعتبارات غيبية.

ومن التناقض الغريب، الواقع في البيئة المغربية بالنسبة لتقديس وقف الهبطي — وجود مدرستين متجاورتين احداهما تقدس وقف الهبطي بناء على أنه موافق لما في اللوح المحفوظ، وأخرى تحاربه بناء على أنه يخالف ما عليه مذهب (الشيخ) في الوقف، ومن ثم يهدد من يقرأ بوقف الهبطي في رحاب رباط هذا (الشيخ) — بالعمى أو إصابة هذا الجن، وهكذا سخر الغيب من طرف قراء المغرب — في موضوع وقف الهبطي — لنصرة اتجاهين مختلفين حول هذا الوقف أحدهما يخاف من الخروج عن حدود هذا الوقف[141] والثاني يخاف من الاداء، في خصوص رباط الشيخ وزاويته[142].

هكذا اختلطت حالة الأداء في القراءة المغربية بحالة التلاوة ثم غفل المتأخرون من قراء المغرب من الآداب اللازمة للتلاوة حتى استشرت هذه الأوضاع الغريبة في القراءة المغربية، وانعقد في نفوس بعض هؤلاء القراء أوهام كثيرة حول ما يحكى عن بعض الشيوخ المتأخرين من القراء[143] من جملة هؤلاء ما يحكى عن الشيخ الهبطي ووقفه، مما كان له تأثير قوي في تحريف وقف الهبطي، وفي الامتناع من الزيادة عليه أو النقصان منه أو اعتبار بعضه ضعيفا، ولو كانت تشهد القواعد الموضوعة في فن الوقف والابتداء بضعفه،

ولكي يلمس القارىء الكريم، المزيد من هذه الأوضاع الغريبة ينبغي أن نتعرض لبيان طرق الاداء المعروفة في المغرب بعد عصر الهبطي، كما أشرنا الى الطرق المعروفة فيه قبل الهبطي، والى تأثير هذه الطرق في هذا الوقف، ومحل الاشارة الى ذلك ان شاء الله في المبحث الموالي :

المبحث العاشر : في بيان طرق الأداء المعروفة في المغرب بعد عصر الشيخ الهبطي، وتأثرها لوقفه

قد لاحظنا مما تقدم كيف وقع الاختلاط بين حالة الأداء وحالة التلاوة بالمغرب ورأينا كيف نتج عن ذلك الاختلاط أوضاع غريبة[144] تفشت في القراءة المغربية وأثرت بصفة مباشرة وغير مباشرة في وقف الهبطي، ولارتباط هذه الأوضاع بالأداء في المغرب، أولا ثم ارتباطها بوقف الهبطي، ثانيا أشير إلى مجموع الطرق المعروفة في الأداء المغربي بعد الهبطي، فمن طرق الأداء المعروفة بالمغرب حتى الآن مايلي :

أولا : الأداء بالطريقة الجماعية في الحزب الراتب المعروف في المغرب، بشكليه الشهري الموحدي وحزب الشيخ الناصري، ومن تأثير هذه الطريقة من الوقف تأصيل أماكنه في التلاوة المغربية وتقريرها وتوحيد القراء في الأخذ بها من جهة، ومن جهة أخرى اضطرارا من قصر نفسه عن أنفاس الجماعة الى السكوت والاستراحة خلسة أثناء المد المنفصل أو وسط الكلمة أو في أي مكان صادفه سكوته وغالبا ما يكون سكوته على الحركة.

ثانيا : الأداء بالطريقة الفردية أثناء تكرار اللوح أو عرض السور المقروءة أو حالة الائتمام بالمصلين في صلاة التراويح أو حالة القراءة في المصحف. ومن تأثير هذه الطريقة في الوقف أنها تلتزم بوقف الهبطي، ولا تخرج عن حدوده كالتي قبلها اختيارا، لكن يحدث، للقارىء أحيانا أثناء التلاوة من ضيق النفس ما يضطره الى الوقف في غير المكان الذي عينه الهبطي، وذلك في الوقفات الهبطية الطويلة. والعيب هنا لم يكن من احداث الوقفات الاضطرارية ولكن من كون القارىء يقف فيها عن الحركة كما يفعل في الطريقة الأولى عندما يكون أسيرا لأصوات الغير، وفي وقفه على الحركة دليل على أن الوقفة عنده اضطرارية لا اختيارية هبطية، ومن المعلوم أن القارىء لا يرجع الى الابتداء بما قبل هذا النوع من الوقفات وانما يبتدىء بعدها مباشرة كما يبتدىء بما بعد الوقفات الاختيارية، لأنه لا يعتبر سكوته ذاك ـــ وقفا، وإن سكت وجدد النفس،

ثالثا : الأداء بالطريقة الوصلية للصغار من التلاميذ في السور القصار تدريبا لهم على النطق بهمزات الوصل وصلا في سورة الوقف تبعا للقاعدة التي بني عليها الرسم،

وهي الوقف.

وهذه الطريقة معروفة بالكتاتيب القرءانية بفاس ومكناس وتطوان وغيرها من المدن الشمالية، وأما الجنوب فلم يكن أبناؤه يستعملون هذه الطريقة بتاتا، ومن تأثير هذه الطريقة ــ في الوقف ــ إنها لاتراعي لا قواعد الوصل ولا قواعد الابتداء جميعا.[145]

رابعا : الأداء بالطريقة الوصلية لغير الحفاظ من الطلبة في الختمة الأولى والثانية، قبل أن ينتقل بهم إلى الأداء بوقف الهبطي.[146]

وهذه الطريقة أيضا عامة في المغرب والمقصود منها تدريب الطالب على معرفة ضبط أواخر الكلمات القرآنية للتمرن على ضبطها والنطق بها صحيحة في حالة الوصل قبل أن يشرع في الأخذ بطريقة الوقف عليها بالسكون[147] فهذه الطريقة والتي قبلها كما رأيت موقتتان بزمن محدود، وليستا متبعتين في الأداء عند الكبار من الطلبة، ومن تأثيرهما في الوقف أنهما تروضان الصغار من الطلبة على الوقوف ــ على الحركة ــ، ومن ثم لا يستقبحون ذلك في تلاوتهم كبارا وقد دربوا عليه صغارا، وقد كان من نتائج ترويض صغار الطلبة على الوقف على الحركة أن رأينا الكبار منهم يقفون على الحركة سواء في تلاوتهم كما تقدم أو في إملائهم العربي[148] أو في إقامتهم للصلاة[149] دون أن يشعروا بقبح ذلك في العربية، لأن ألسنتهم مروضة من قبل ــ على الوقف بالحركة يدفعهم دافع التمرن على الأداء القرآني ودافع التمرن على الاملاء العربي، غافلين عن قواعد الوقف في هذا الاملاء.

خامسا : الأداء بطريقة الارداف والجمع بالسبع أو بالعشر. وهذه الطريقة معروفة للمغاربة أيضا، ولكنها خاصة بالكبار من أهل الحفظ والاتقان لحفظ القرآن ورسمه، ومن تأثيرها المضر ــ في الوقف ــ ترويض ألسنة الطلاب على الوقف ــ على الحركة كغيرها، ثم ترويضهم على الابتداءات القبيحة المستنكرة كقول بعضهم (يستحيي أن) من قوله تعالى : ﴿إن الله لايستحيي أن يضرب مثلا مابعوضة،﴾ باسقاط لا النافية آختصارا أو حرصا على الاتيان بالأوجه الثلاثة في المد لنافع أو غيره، وكقول بعضهم (يرضى عن القوم الفاسقين) من قوله تعالى : ﴿فإن الله لايرضى عن القوم الفاسقين،﴾ باسقاط لا النافية اختصارا وحرصا على الاتيان بالامالة لمن قرأ بها (لا يرضى) وبالفتح لمن قرأه به، غير أن حرصهم على اتقان أوجه (القراءات) أنساهم معنى الآيات وأدب

التلاوة، فحولوا النفي ايجابا وهذا من أقبح أنواع الابتداء، وليس لهم في هذا من عذر لأن الرخصة المبذولة لاهل صناعة الارداف لم تصل إلى هذا الحد، وإنما هذا من جهل بعض القراء المتأخرين بمعاني الآيات الكريمة، وهذا النوع من التحريف قديم معروف عند أهل صناعة الأرداف، وقد ذكره المقرىء ابن عبد السلام الفاسي ففي اخر رسالته (القول الوجيز في قمع الزار بحملة كتاب الله العزيز) [150].

سادسا : الأداء بالطريقة الوصلية و بالطرقة الاختيارية أما الطريقة الأولى، فهي الموجودة في صحراء الجزائر[151] إلى الآن أما الثانية فهي المتبعة في الصحراء المغربية الى الآن، فمن تأثير الأولى في الوقف بالمغرب السكوت وسط الكلمة والوقف على الحركة، ومن تأثير الثانية في — عدم المبالاة بمكان الوقف وكيفيته، فسواء عند هؤلاء الأعراب أكان الوقف على الحركة أم فيه على السكون ثم أن الطريقتين تتفقان في رفض الاداء بوقف الهبطي، ومن ثم كان تأثيرهما في وقف الهبطي، غير مقصود، انما ذكرتهما هنا لتأثيرهما في هذا الوقف عن طريق الحوار، وبصفة غير مباشرة، والا فهما يستعملان خارج الخريطة التي يعنينا وقف الشيخ الهبطي، في نطاق أرجائها المكانية وأعصارها الزمانية،

هذ مجمل ما هنالك من طرق الأداء بالمغرب بعد الهبطي، الى الآن، أما غيرها من الطرق الاخرى كالطريقة الناصرية الدرعية والصوابية السوسية، فلم يبق لهما وجود كما سبق، وانما هنالك في بعض نواحي المغرب ما يمكن أن نسميه بأحوال الاداء لا بطرق الاداء، كالحال الذي يقرأ عليه اللمطيون الصحراويون ومن تأثر بهم، وكالحال التي يقرأ عليها عامة أهل المغرب في غالب أوقاتهم.

فالحالة الأولى تلتزم التأني والترتيل، والحالة الثانية تتجاوز في السرعة — حد الحدر[152] المرخص فيه للمدارسة كما سبق، ومن ثم كانت الأولى تعطي الوقف حقه من حيث الزمان الكافي للتنفس، وكانت الثانية تجري الوقف مجرى الوصل في حدها الأقصى أو تنزله منزلة السكت في حدها الأوسط،

وإلى جانب هذه الاحوال احوال أخرى للأداء بالمغرب وان كانت كلها تلتزم الاداء بوقف الهبطي — الا أنها لا هتمامها الشديد بالجانب الغنائي وتمطيط الاصوات في

التلاوة ـــ أصبحت هي أيضا لا تبالي بكيفية الوقف ومن ثم كان من تأثيرها ـــ في الوقف ـــ أن أحدثت فيه تحريفا بزيادة الحرف قبل الواو والياء حالة الوقف، أو بزيادة حرف بعد الحرف الموقوف عليه كما سبق بيانه. ومن هذه الاحوال حال الأداء في التلاوة السوسية بالجنوب المغربي المعروفة هناك ب (تحزابت) وحال الأداء في التلاوة المسناوية المعروفة في بلاد السراغنة في أحواز مراكش، وحال الاداء في التلاوة (اليكوتية) المعروفة ببعض القبائل في (الرحامنة) بأحواز مراكش والمعروفة عندهم ب (تحزابت العرب) وحال الاداء في قراءة الحزب الراتب من طرف جماعتين متقاربتين في وقت واحد وفي مسجد واحد، وكلاهما (برواية ورش) أو أحدهما برواية ورش) والاخر بالسبع[153] انظر الخرائط التي تبين هذه المناطق التي يقرأ أهلها القرآن بهذه الالحان في آخر هذا المبحث.

وإلى هنا تنتهي مباحث الباب الأول من هذا الكتاب، فقد استفدنا من المقارنة التي عقدناها بين القواعد العامة للوقف، وبين ما عليه وقف الهبطي بالمغرب، كل ما طرأ على هذا الاخير من أنواع التحريف وانعقد حوله في أدهان القراء المغاربة من مزاعم وأوهام طيلة أربعة قرون ونصف، وكل ما علق بأدهان قراء المغرب من الأوهام حول هذا الوقف، وما يتجلى على ألسنتهم من ألوان التحريف في تطبيق هذا الوقف، ـــ إنما نشأ عن إعراضهم عما يكتبه العلماء حول هذا الوقف من حين لآخر تقديسا منهم لهذا الوقف وعن عدم تقييدهم بقواعد التجويد في تلاوتهم العملية التطبيقية.

الهوامش

1) انما خصصت القراءات الفردية بالذكر لأن القراءات الجماعية ملك للجماعة والعرف العام، فيصعب التصرف فيها الا اذا اتفقت الجماعة على تغيير نظامها في القراءة

2) انظر منار الهدى في الوقف والابتداء للأشموني الصفحة 6 ط 1 س 1986 هـ

3) انظر لطائف الاشارات في فنون القراءات ج 1 ص 248 ط 1

4) انظر كتاب المقصد لأبي يحيى زكرياء الانصاري ص 1 ط 1 س 1331 هـ

5) انظر كتاب المقصد لابي يحيى زكرياء الانصاري ص 1 ط 1 س 1331 هـ

6) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 100 ط 3 س 1370 هـ

7) أما أقلهم فيمنعون ذلك ومن هذا القليل السجاوندي والعماني والذين يضعون حرف (لا) على بعض رؤوس الآي

8) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

9) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

10) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

11) انظر النشر لابن الجزري ج 1 ص 224 مطبعة مصطفى محمد بمصر بدون تاريخ

12) انظر النشر لابن الجزري ج 1 ص 224 مصطفى محمد بمصر بدون تاريخ

13) أنظر النشر 244/1

14) انظر عرف الند في أحكام المد مخطوط توجد منه نسخة في بضعة أوراق ضمن المجموع رقم 1726 بخزانة الصبيحي بسلا.

15) انظر الفوائد المفهمة في شرح الجزرية المقدمة ص 51 الطبعة الرابعة بتونس سنة 1357 هـ

16) والدليل على ذلك قول ابن الجزولي :

وبعد تجويدك للحروف لابد من معرفة الوقوف

17) انظر الاتقان ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

18) سياتي كلام ابن شقرون ن الجمع بين السكت والوصل بين السور في البحث الموالي

19) يدل ذلك من القارىء المغربي على انه في الواقع مخالف لوقف الهبطي الذي يزعم انه ملتزم به، ومتبع لنظام مزدوج بين وقف الهبطي وبين ما يضطر اليه من الوقفات الغريبة في الاداء.

20) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1970 هـ

21) انظر المكتفى للداني مخطوط توجد منه نسخة بفرع الخزانة العامة بمراكش تحت رقم 502

22) انظر المكتفي للداني والمستدرك للحاكم بنقل الالباني في كتابه (صفة صلاة النبي ص 90 الطبعة الثامنة.

23) سياتي ان هذا الحديث لا يصح حجة في سنة الوقف على رؤوس الآي

24) انظر زاد المعاد لابن القيم ج 1 ص 52 الطبعة الثانية سنة 1392 هـ

25) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 87 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

26) انظر الاتقان ج 1 ص 8 ج 1 ص 87 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

27) منظومة الاقنوم مخطوطة توجد منها نسخة في الخزانة العامة بالرباط، تحت رقم15 ك

28) البيتان من منظومة تنبيه الغافل مخطوطة مذكورة صدر الباب الأول على الهامش

29) البيتان ضمن كتاب التوضيح والبيان للبدراوي مذكور صدر الباب الأول على الهامش.

30) الابيات من كتاب النصوص لابن الطيب الاكمه مخطوط مذكور صدر الباب الأول من هذا الكتاب على الهامش. بعض مافي هذا المخطوط من نظمه وبعضه لغيره.

31) البيتان من كتاب النصوص المذكور اعلاه

32) وعن الجمع بين السكت والوصل يقول السيد محمد بن شقرون (وما جرى به العمل من الجمع بين السكت والوصل لم أره منصوصا، والذي يظهر والله اعلم انه من اختيار بعض الشيوخ المتقدمين، وليس — رواية عن ورش) (انظر الملخص المفيد لا بن شقرون ص 8 ط 1 س 1391 هـ

33) البيتان من رائية الحصري مخطوط سبق ذكرها صدر الباب الأول من هذا الكتاب

34) الابيات من الدرر اللوامع لابن البري مطبوع وعليها شرح النجوم الطوالع.

35) البيت من لامية الامام الشاطبي المعروفة بحرز الاماني ووجه التهاني.

36) انظر الملخص المفيد فيما لابد منه من التجويد لابن شقرون ص 9 الطبعة الاولى سنة 1391 هـ

37) انظر النصوص للاكمه وهو مخطوط تقدم التعريف به صدر الباب الأول من هذا الكتاب.

38) سبق كلام ابن الجزري في أن الوقف ينبغي معه البسلمة في فواتح السور وكون المغاربة لا يبسملون في فواتح السور، دليل واضح على أن سكوتهم آخر السور، — يعتبر سكتا لاوقفا —

39) انظر الفوائد المفهمة في شرح الجزرية المقدمة ص 47

40) انظر زاد المعاد لابن القيم ج 1 ص 88 الطبعة الثانية سنة 1972 م

41) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 67 الطبعة الثالثة سنة 1951 م

42) انظر كتاب صفة صلاة النبي للالباني من 90 الطبعة الثامنة سنة 1394 هـ

43) انظر نوازل المسناوي ص 175 الطبة الحجرية الأولى بفاس وهو نفسه الوارد في نوازل السيد المهدي الوزاني ج 11 31 الطبعة الحجرية الأولى بفاس.

44) انظر نوازل المسناوي ص 275 الطبعة الحجرية الاولى بفاس،

45) انظر لطائف الاشارات للقسطلاني ج 1 ص 252 الطبعة الاولى

46) انظر المحادي ج 1 فصل في بيان أو مذاهب القراء في الوقف مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د

47) البيت وما بعده كلاهما من اللامية للشاطبي المسماة حرز الاماني.

48) انظر كتاب المحادى ج 1 فصل في بيان ان الرواية نوعية لا شخصية

49) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان القول في الوقفين

50) سياتي كلام ابي عمر البصري في المبحث الخامس من هذا الباب حول هذه المسألة

51) سكتات حفص اربع منه قوله تعالى : ﴿عوجا﴾ وقوله ﴿مرقدنا﴾ ﴿من راق بل راق﴾

52) وردت هذه الوقفات غير منسوبة في رحلة العياشي ص 317 الطبعة الحجرية بفاس

53) الابيات من منظومة الاقنوم وهي مخطوطة توجد منها نسخة في الخزانة العامة تحت رقم 15 ك

54) البيتان من تكميل المنافع للمضغري وقد سبق تعريفه صدر الباب الاول من هذا الكتاب

55) الابيات من أرجوزة ضمن اكتاب المحادى وهو مخطوط سبق التعريف به وبمكانه غير ما مرة.

56) الوقف التام هو الوقف الذي لا تعلق له بما بعدُه لفظا ولا معنى وهو قسم من أقسام ومرتبة عليا من مراتبه.

57) مذهب التمام في الوقف هو المذهب المبني على جودة المعنى ويقابله الوقف على رؤوس الآي المشهور بالسني

58) انظر الاتقان للسيوطي ج. 1 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

59) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما، وهو مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د.

60) جاء هذا النقل على الداني في المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعليمهما مخطوط سبق التعريف به غير ما مرة.

61) انظر النشر لابن الجزري ج 1 224 مطبعة مصطفى محمد بمصر بدون تاريخ

62) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما.

63) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما.

64) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما.

65) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما.

66) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د

67) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

68) انظر مسند الامام احمد ج 5 ص 41 الطبعة

69) انظر سنن ابي داوود ج 2 ص 2 10

70) انظر صحيح مسلم ج 2 ص 594 ط

71) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث عليهما مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د

72) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1951 م

73) انظر تفسير ابن كثير ج 1 ص 3 نشر دار احياء التراث العربي ببيروت سنة 1288 هـ .

74) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما. مخطوط قد سبق التعريف به غير ما مرة.

75) انظر المنح الفكرية ص 62 الطبعة الاخيرة بمصر سنة 1367 هـ

76) انظر احكام القرءان لابن العربي ج 4 ص 1969 الطبعة الثالثة بمصر سنة 1392 هـ

77) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

78) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 83 الطبعة الثالثة سنة 1970 هـ

79) انظر النشر لابن الجزري ج 1 ص 224 مطبعة مصطفى محمد بمصر بدون تاريخ الطبع.

80) انظر لطائف الاشارات للقسطلاني ج 1 ص 247 الطبعة الأولى.

81) توجد هذه الوقفات غير منسوبة في مخطوط بخزانة تمكروت تحت رقم 1396، ولعلها للسيد احمد ابن عثمان البوزيدي تلميذ ابن القاضي كما ذكر ذلك الاستاذ سعيد أعراب في الميثاق عدد 150 س 9 ص 4 واليك نص هذه الوقفات ضمن أبيات :

وهاك ما خالف فيه ابن كثير ... في الوقف نافعا على الأخذ الشهير

أولها الوقف على وامنا ... ومثله غير لكم قد نقلنا

لفظ الجلالة بآل عمران ... قبل أن يولي قد لاح العيان

بالسن في العقود ثم السرحة ... في سورة الأنعام تلت السفرة

كذا وريشا ثم في الفرقان ... فقف على الانهار خذ بيان
لا تسمع الموتى بموضعين ... فتلك في الشورى بدون مين
ندعوه في الطور فخذ ماقد وصل ... مينا لما به جرى العمل
من ربكم في سوزة العمران ... وبرزومكم فخذ برهان
أعرافها التقوى كذا العالمين ... انكم كذا حقيق ومستبين
وقوله اناالكم في هود ... كذا الحميد الله قل معهود
تمرى في طه يصفون في الفلح ... سحاب بالنور، و قيت من جناح
وزد لا تاتينكم قل بسبأ ... ويعفو عن كثير ايضا قد نبا
في سورة الشورى فخذها عن خبير ... قد انتهى هنا الوصل لابن كثير
فالوقف في الاول قل احدى عشر ... والوصل في الثاني فقل اثنى عشر

82) نقلت منظومة السيد عبد السلام المضغري من مخطوطة للمقرىء السيد محمد البهلول السرغيني وهي تشتمل على ستة وثلاثين بيتا بالاضافة الى ستة عشر بيتا في مقدمتها أولها.

وها هنا كن يا صاح مع تحت اولا ... وفي مريم والطول بالوصل كللا
وآخرها
وقف بعدا منهما وعكس لمن بقى ... كما رمته يا صاح قد تم والجلا
بعون الاه رب مولاي سيدي ... وابياتها (ستـ)ـد وعامه عشر حلا)

83) انظر النشر لابن الجزري ج 1 ص 238 مطبعة مصطفى محمد بمصر بدون تاريخ

84) انظر كتاب المحادى ج 1 فصل في بيان مذاهب القراء في الوقف والابتداء

85) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مذاهب القراء في الوقف والابتداء وجميع هذه النقول منه

86) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مذاهب القراء في الوقف والابتداء وقد سبق التعرف به غير ما مرة.

87) انظر المحادى ج 1 فصل في بيان مذاهب القراء في الوقف والابتداء وقد سبق التعريف به غير ما مرة.

88) هذا النقل واللذان بعده من كتاب المحادى ج 1 فصل في بيان الواقع من هذه الانواع في القرآن، وهو مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د

89) المحادى ج 1 فصل في بيان الواقع من هذه الانواع في القرآن، وهو مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د

90) المحادي ج 1 فصل في بيان الواقع من هذه الأنواع في القرآن، وهومخطوط توجد منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3443 د

91) انظر كتاب النصوص لمحمد التهامي الصحراوي مخطوط توجد منه نسخة بدار لقرءان بمراكش

92) من سور هذا الشرح الكتب الموضوعة في تقييد الوقف والابتداء ككتاب منار الهدى للأشموني وكتاب الوقف لابن الانباري وغيرهما.

93) من أمثلة ذلك الرموز مستعملة في المصاحف المطبوعة أخيرا (برواية حفص) في بلدان الشرق الاسلامي،

94) انظر غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ج 1 329 طبع ج برجستراس سنة 1351 هـ

95) المكتفي للداني، مخطوط توجد منه نسخة في المكتبة الظاهرية بدمشق كما ذكر ذلك الشيخ الالباني في كتبه (صلاة النبي) ص 90 وأخرى بباريس تحت رقم 4202 وأخرى بفرع الخزانة العامة بمراكش المجموع رقم 502

96) ورد في هذا المصحف من الرموز ما يلي : لا. ج. ص. ل. قل. وقد شرحت هذه الرموز في صدر الباب الثالث من هذا الكتاب.

97) ورد في هذا الكتاب ثمانية وعشرون رمزا وصلتها بموضوعنا ثانية

98) ورد في هذا المصحف أحد عشر رمزا وهي أصل للسجاوندي

99) ورد في هذا المصحف من الرموز نفس ما ورد في المصحف المصري مع اضافة علامة (س) وهي رمز لسكتات حفص الاربع

100) ورد في هذا المصحف من الرموز مايلي : م. ح. ك. لكنها غير مشروحة

101) ورد في هذا المصحف من ا رموز مايلي : لا. ط. ج. م......ز. ع. ص. وهي مشروحة كلها،

102) ورد من هذه المصاحف من الرموز المذكورة رمز واحد وهو (صه) لكنه غير مشروح

103) انظر شرح وقف الهبطي مخطوط بالخزانة الملكية تحت رقم 953 د

104) انظر ذيل المصحف الذي نشرته مكتبة الرشاد بالدار البيضاء

105) انظر رسالة المازغني. ضمن النجوم الطوالع على الدور اللوامع ص 192 الطبعة الرابعة بتونس سنة 1357 هـ

106) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 87 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

107) قلت اما كونه بدعة لغوية فصحيح واما كونه بدعة شرعية فغير صحيح بل هو من قبيل الواجب الذي لا يتم الواجب الا به كغيره من المصطلحات العلمية

108) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 صدر الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

109) انظر هذا الكلم في الاتقان ج 1 ص 84 الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ

110) انظر احكام القرآن لابن العربي ج 4 ص 1969 الطبعة الثالثة بمطبعة عيسى البابي الحلبي سنة 1392 هـ

111) تسمية هذا النوع عند السجاوندي باللازم صحيحة لانها معللة وتسمية مجموع وقف الهبطي باللازم عند بعض القراء المغاربة غ ير صحيحة لانها غير معللة

112) قلت قريب من هذا الرأي ما ذكره ابن العربي آنفا في حكم الابتهداء بعد الوقف الاضطراري.

113) انظر الاتقان للسيوطي ج 1 ص 84 الطبعة الثالثة سنة 1970

114) انظر الاتقان للسيوطي ج ص 84 الطبعة الثالثة سنة 1970 هـ

115) الابيات من كتاب المحادى ج 1 فصل في ذكر تفسير الوقف القبيح والمحادى مخطوط توجد منه نسخة في الخزانة) العامة بالرباط تحت رقم 3443 د

116) انظر تنبيه الغافلين وارشاد الجاهلين ص 130 الطبعة الاولى بتونس

117) من وقفاته الغريبة قوله : «فاختلط. به نبات الارض» وقوله «عم يتساءلون» وقوله «كانوا قللا. من الليل ما يهجعون،» الاولى في سورة يونس والثانية في سورة النبأ والثالثة في سورة الداريات

118) من وقفات ابن العربي المعروفة بالوقف الصوفي قوله : في سورة البقرة «الله يستهزىء» ثم ابتداؤه بقول الله ﴿بهم ويمدهم﴾

119) كان المغاربة من قبل يقرؤون بقراءة حمزة حتى أتاهم ابن خيرون بقراءة ورش في التاريخ المذكور أعلاه،

120) وفي موضوع تصدير طريقة الازرق يقول علي الضباع في القول الاصدق مايلي :

وبعــــد فاعلـــم ان عن ورش روى	لازرق ثم الاصبهاني سورا
وارزق طريقـــــــــه المصدر	به وكل منهمـــــا لا ينكـــــر

121) ومما حبب رواية ورش الى المغاربة كونها الرواية المفضلة عند جيرانهم وشيوخهم في العلم الاندلسيين من يوم ادخلها الى الاندلس محمد بن وضاح القرطبي عن عبد الصمد العتقي عن ورش صاحب نافع شيخ مالك ابن انس في القراءة وتلميذه في رواية الحديث، وبذلك راعى المغاربة التناسب بين مذهبهم في الفقه ومذهبهم في القراءة.

122) وممن زعم ذلك محمد التهامي الاكمه الصحراوي في قوله : من كتاب النصوص

مواقف المختار سيدي البشر صلى عليه ما لاح القمر

في المائدة ويونس وسبحان والشعرا القطين قاف بالتبيان

123) فكما لم يثبت عن رسول الله ﷺ التزام أوقاف معينة لم يثبت عنه كذلك التزام مقاطع معينة أي تحزيب معين كما في سنن أبي داود

124) الأبيات من تكميل المنافع للسيد عبد السلام المضغري وقد سبق التعريف به في صدر الباب الأول من هذا الكتاب

125) الأبيات من منظومة الاقنوم وهي مخطوطة توجد منها نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 15 ك

126) انظر نوازل المسناوي : ص 174 الطبعة الحجرية الأولى بفاس سنة

127) يعني بها طريقة الوقف على رؤوس الآي التي تسمى بالوقف السني

128) يسمى نظام الشيخ الناصري في الحزب الراتب بالمغرب (بحزب الشيخ) ويسمى غيره (بحزب الشهر) ويمتاز حزب الشيخ بترتيبه على الشهر القمري وباضافة تلاوة الكهف وياسين وتبارك في عشية الخميس وصبيحة الجمعة،

129 — ذلك لان الحزب الراتب اقدم تاريخيا من وقف الهبطي، وسيأتي بيان ذلك في المبحث الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب

130 — ذكر ابن عرفي الحاتمي هذا التفضيل في كتاب المسامرات كما حدثني بذلك الشيخ ناصر الدين الالباني

131 — فبوادي الجزائر تقرأ بهذا الشكل تقليدا لانها لاتستعمل غيره والجامع الزيتونة تقرأ به كطريقة تدريبية من طرق الاداء، لانها تستعمل غيره هناك

132 — أشار الى هذه الطريقة المقرىء السيد محمد بن عبد السلام الفاسي في المحادى ج 1 باب ذكر تفسير الوقف القبيح والمحادى مخطوط سبق تعريفه.

133 — يعرف عن الزاوية الناصرية — اشياء يظن من تمسك بها انها سنة ثابتة راتبة من ذلك الوقف على رؤوس الآي وهذا لم يبق له وجود اليوم ومن ذلك التسميع لأهل المنازل في الصلوات الخمس، ومن ذلك تلاوة سورة الكهف ليلة الخميس في الحزب الراتب ومن ذلك قراءة اذكار جماعة عشية الخميس والجمعة وغير ذلك مما معروف في ببوادي سوس الى الآن

134 — انظر اجوبة المسناوي ص 173 الطبعة الحجرية بفاس

135 — وفي شأن الترخيص في الحدر يقول : الحاقاني بنقل ابن عبد السلام الفاسي، في المحادى ج 1 فصل في بيان مطلوبيتهما والحث على تعلمهما ما يلي :

وترتيلنا القرآن افضل للذي امرنا به في مكثافيه والفكر

اما حدرنا في درسنا مرخص لنا فيه اذن دين العباد الى اليسر

136 — وفي شأن عدم جواز الجمع بين الاوجه المتعددة في القراءة حالة التلاوة يقول العلامة القسطلاني في لطائف الاشارات بالجزء الأول الصفحة 338 وبالطبعة الأولى ما يلي : وخلاف الاوجه ليس كذلك، اذ هو على سبيل التخيير

فبأي وجه أتى القارىء اجزاءه في تلك الرواية، ولا يكون اخلالا بشيء منها فهو وضده جائزان لأن القارىء مخير في الاتيان بايهما شاء، ولا احتياج الى الجمع بينهما في موضع واحد، ومن ثم كان بعض المحققين لا يأخذ منها الا بالاصح الاقوى، ويجعل الباقي مأذونا فيه والبعض لا يلتزم شيئا، بل يترك القارىء يقرأ بما

شاء منها، اذ كل جائز مأذون فيه منصوص عليه، وكان بعضهم يقرأ بواحد من الاوجه في بعض وبآخر في غيره فيجمع الجميع وبعضهم يرى الجمع بينها في أول موضع أو في موضع ما.

ورب متكلف غير عارف بحقيقة أوجه الخلاف ـ يأخذ بجميعها في كل موضع وانما ساغ الجمع بين الاوجه في نحو التسهيل في وقف حمزة لتدريب القارىء المبتدىء، ورياضته على الاوجه العربية ليجري لسانه ويعتاد التلفظ بها، بلا كلفة، فيكون على سبيل التعريف، فلذلك لا يكلف العارف جمعها في كل موضع.

137 ـ وفي شأن هذا الترخيص يقول الشيخ الداني في المنبهة وقد سبق التعريف بها صدر الباب الاول من هذا الكتاب ما يلي :

والحـدر فاستعملـه ان أردتـا	متـى عرضت ومتـى درستـا
فقـد أتـى نص عن الأخيـار	منهـم ابـو عمـرو فتـى الـدار
وابـن جبيـر وتميـم الـداري	لكـن علـى الترتيـل حث البـاري
فالـفضل في الترتيـل والتحقيـق	والحـدر ما فيـه اذن من ضيـق
لان ديـن الله سهـل يسر	كذا اتـى ومـا علينـا اصر

138 ـ والى هذا الوضع اشار محمد التهامي الصحراوي في نصوصه بقوله :

وكـل مايتركـه القـراء	في حال الاجتمـاع والبـأساء
فيـه كآيـة وكلمـة وان	قطـعت فالمنـع لكلهـم زكـن
والقـارىء لا يبالـي بالـذي فعـل	فليـتب وليأت بمـا عنـه غفـل
هذا الـذي نص عليـه عرف النـد	لابـن عبـد العزيـز سيـدي أحمـد

139 ـ البيتان من النصوص الغير المنسوبة المتداولة بين قراء المغرب.

140 ـ وفي شأن عدم جواز اجراء الوصل مجرى الوقف، يقول محد التهامي الاكمه الصحراوي، في كتابه النصوص ما يلي :

الجمع بيـن الوقـف والـوصل حرام	نص عليـه غيـر عالـم همـام

141) قصدت بالمدرسة الأولى كل مدرسة التزمت الأداء بوقف الهبطي

142) قصدت بالمدرسة الثانية رباط الشيخ احمد الصوابي قبيلة ماسة بسوس حيث يحارب وقف الهبطي، فيما مضى بهذه الوسيلة،

143 ـ من جملة ما يحكي عن الشيوخ المقرئين المتأخرين تدريسهم القرآن للجن وروايتهم عنه وادراجه في بعض الاسانيد العلمية كقول السيد عبد السلام المضغري، في منظومته : المسماة تكميل المنافع مايلي :

حدثنـي بهـذا بعض من قرا	علـى الامـام البحـر اذا تصدرا
بجامـع الازهـر في مصر العتيـق	وهـو محمـد الموفـق الصديـق
سليـل تورزنـيت تلـمسان سكـن	ومـات في وهـران وهـو مؤتمـن

والبغـــر عن سلطـــان مصر أحـــدا | وشمهـــروش الجـــن شيخـــه وذا
روي عن النبـــي سيـــد الانـــام | عليـــه من ربـــي صلاة وسلام

وادراج الجن في السند العلمي لم يكن معيبا عند المتأخرين من قراء المغرب، بل كانوا يفتخرون به. ومن ذلك ما حدثني به أبو عبيدة المحرزي أحد مؤسسي دار القرآن بمراكش عن الشيخ ابن المبخوت الفيلالي أنه كان يقول مفتخرا بالقراءة الفيلالية : «قراءتنا فيها رائحة الجنون، وقريبة من الرسول ومثله السيد ابن عبد السلام الفاسي، انظر سنده الشمهروشي بالمخطوط رقم 1051 بالخزانة الملكية في الرباط.

144 — من الاوضاع الغريبة الشائعة في التلاوة المغربية، النطق بالهمز المسهل بين بين هاء خالصة وكذا اخلاص الكسر في النطق بكل ممال في آخر الكلمة. اما عن اخلاص الكسر وفشوه في التلاوة المغربية فيقول الشيخ ميمون الفخار في تحفة المنافع ما يلي :

ولم أر اخـــلاص كسر في سنـــد | ولا أظـــن ان قرا به أحـــد

وعن جواز النطق بالهمز المسهل بين — هاء خالصة يقول ايضا : ما يلي :

ومـــن يغـــلب ما بهـــا من همـــز | لا يمنـــع الهـــاء ودم في عز

ثم يقول :

وكيـــف يستحيـــل هذا الصوت | وقـــد اتـــى هرقت في ارقت
هيـــاك في ايـــاك ايضا جاء | وبعضهـــم يرسم همـــزا هاء

قلت هذا كله قياس والقياس لا يجوز في الرواية كما تقدم في قول الشاطبي، وكيفية النطق بالتسهيل روايـــة ولا يجـــوز ان يدخلهـــا قيـــاس.

145) ذكر ابن عبد السلام الفاسي هذه الطريقة في المحادى ج 1 باب تفسير الوقف القبيح كما تقدم.

146 — ذكر ابن عبد السلام الفاسي، فهذه الطريقة تسمى عند المغاربة (بالسرابة)

147 — اعتاد طلبة المغرب نوعا من الاختبار يجرونه فيما بينهم لمعرفة ضبط أواخر الكلم القرآنية بقول بعضهم : حالة الوقف (افتح) او بواسطة معرفة الكلمة الموقوفة بالموصولة كالجمع بين الصمد الموقوفة والامد الموصولة،

148 — شاع في املاء الطلبة المغاربة — ظاهرة الوقف على الحركة عمدا كقول بعضهم ﷺ بالفتح واقفا، وكقوله رضي الله عنه بالضم واقفا، ورحمه الله بالضم واقفا، متجاهلين ان العرب لا تقف على متحرك، وذلك لسببين الاول ما الفوه ودربوا عليه منذ الصغر والثاني تعمدهم اظهار أوجه الاعراب تمرنا

149 — شاع في ألفاظ إقامة الصلاة في المغرب — ظاهرة الوقف على الحركة، والسبب في ذلك ما ألفه الناس تقليدا لسماعهم من غيرهم أولا، وثانيا، وما نقله الحطاب من كتاب التوضيح قائلا : (والاقامة معرفة) وقد تأثر عامة المصلين بهذا النقل غافلين عن قول الحطاب فيما بعد ذلك بقليل نقلا عن ابن فرحون (الاقام معربة اذا وصل كلمة بكلمة فان وقف وقف على السكون) شرح الحطاب ج 1 ص 426 مكتبة النجاح بطرابلس ليبيا

150 ــ ذكر ابن عبد السلام الفاسي في رسالته هذه وهي مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1149 د في ص 113 ما يلي : ان كان نعى عليهم في الأرداف من جهة ما ارتكبوه فيه من تقطيع كلمات القرآن : ....حرصا على المبالغة في الاختصار فيقفون المواقف القبيحة ويبتدءون المبادىء الشنيعة، فذلك قبيح وينبغي لهم الرجوع عنه، ويجب عليهم الاخذ باختصار لا يخل بنظم القرآن،

151 ــ تعرف هذه الطريقة في صحراء الجزائر (ب) (الشركي) نسبة الى محلها هناك.

152 ــ عرف الأستاذ ادريس المنجرة ثلاثة احوال التلاوة على ثلاثة أمور : التحقيق والتدوير والحدر، انظر كيفية الاداء في كتاب المنجرة، نزهة الناظر وهو مخطوط بالخزانة العامة تحت رقم 3443 ج.

153 ــ كانت المدن المغربية تعرف الى عهد قريب، خصوصا منها مكناس وفاس، ــ هذا الاختلاط بين حزبين قرءانيين أو بين حزب قرآني وحزب آخر بدعوات واذكار على قرب منه في وقت واحد.



رشد

للأستاذ
محمد الحبيب التجكاني

يتناول هذا الفصل بيان محتوى المسائل ومنهجها، وأسلوبها، ودرجة صاحبها في الاجتهاد أو التقليد، كما يتناول أهمية هذه « المسائل » من الزوايا الفكرية، والاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، والتاريخية، والأدبية.

ولذلك سنقسم الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول :

« المسائل » مضمونا وشكلا ».

المسائل ليست فقها يذكر القواعد الشرعية المجردة، في صورتها المثالية وإنما هي وصف للوقائع كما وقعت فعلا، ووصف لتطبيق القانون الاسلامي عليها، في صوره المختلفة المستندة إلى النص أو إلى الاجتهاد.

وهذا الأساس لاختلاف فقه النوازل عن الفقه المجرد هو، أيضا، أساس ثراء فقه النوازل من النواحي غير الفقهية، التي قد تفوق من حيث الأهمية، سابقتها.

وبالاضافة إلى صفة الواقعية التي هي طبيعة النوازل بعامة، تتوفر مسائل ابن رشد على صفة أخرى، هي أنها ليست كلها نوازل، وانما هي خليط من أنواع من معارف العصر واهتماماته، يمكن ارجاعها إلى عدة مجموعات.

1 ــ تصنيف محتوى المسائل :

ويمكن حصر هذه المعارف في خمس فئات، مرتبة كالتالي :

أ ـ نوازل قضائية :

وهذه تتصل بنزاع معروض على القضاء، يقدم فيه القاضي النازلة إلى المشاور، ليعطي فيه رأيه في التكييف والحكم، وعادة يكون ذلك مصحوبا بالحجج المدلى بها، وأحيانا بالاشارة إلى أن الحكم في النازلة سيظل موقوفا إلى حين استلام المشورة : (ص : 764).

ب ـ نوازل غير قضائية :

وتتصل بنزاع لم يعرض، بعد، على القضاء، ارتأى طرفاه أن يحلاه عن طريق التحكيم، فيطلبان الفتوى من المشاور، ويحلان النزاع وفقها.

وقد تتصل ـ أيضا ـ بوقائع فكرية، فتعالج ـ مثلا ـ الإختلاف بين شخصين في أمر الوحي (ص : 282)، أو الاختلاف حول فائدة الدعاء مع سبق القدر بما كان وبما يكون (ص : 283)، وقد تعالج قضايا العبادات.

ج ـ شروح حول نصوص من الكتب المتداولة، أو من الكتاب والسنة :

وتشمل شرح نصوص من المدونة، والعتبية، والواضحة، والنوادر، والتلقين، والموازية، والمبسوطة، والموطأ، وأحكام ابن سهل، كما يشمل شرح نصوص من القرآن، ومن الحديث النبوي.

د ـ مناقشات حول كتب أو فتاوي :

وتضم مناقشة الحنفية، من خلال كتب أبي جعفر الطحاوي، في قضايا الاجتهاد، والتخطئة والتصويب (ص : 517)، كما تضم فتاوي تتصل بالنزاع بين الفرق الكلامية في انقلاب الخمرخلا مثلا (ص : 207)، أو في إثبات الكرامة وانكارها : (ص : 315).

هـ ـ موضوعات ملخصة :

وتتنوع هذه الموضوعات، بدورها، فمنها ما كان يقدم به ابن رشد دروسه للمدونة، ولذلك فهي مثبتة في « المسائل » وفي « المقدمات » (مسألة الرعاف، ص : 387، ومسألة قصر الصلاة في السفر، ص : 494، ومسألة الإقالة في الكراء المضمون والمعين، ص : 775)، ومنها ما هو سؤال موجه من شخص أو من جماعة بعد نقاش في موضوع فكري، أو فقهي، أو عقائدى، (مسألة الفتوى والمفتين،

ص : 945)، ومنها ما هو تلخيص تلقائي من ابن رشد، نظرا لأهمية الموضوع، أو لوجود دواعي ملحة على الكتابة فيه : (مسألة حكم أموال الظلمة والولاة المعتدين، ص : 368، ومسألة حكم رهان الخيل، ص : 239).

2 ــ منهج ابن رشد في « المسائل »

هذا، ويتنوع منهج ابن رشد حسب كل مجموعة :

أ ــ فمنهج ابن رشد في النوازل، بنوعيها يقوم على الوسائل التالية :

1 ــ عرض عناصر السؤال، أو القضية بدقة متناهية، وقد يقتضي الأمر تفريع السؤال الواحد إلى عدة فروع، تبسط الإجابة، وتسهل التكييف. واذا كان السؤال لم يتوفق في طرح القضية امتنع ابن رشد عن الفتوى أو المشورة.

2 ــ تطبيق الحكم الإسلامي على القضية دون زيادة أو نقصان عن مستلزمات السؤال (ص : 25،20). وهنا يتأرجح ابن رشد بين منهج فقه السنة، وفقه المسائل، ففي الأغلب يستدل بالنصوص الفقهية من رواية المدونة وغيرها، ومن سوابق الفتيا والقضاء، لشيوخه الأندلسيين، كابن عتاب، وابن رزق، كما يستعمل بجانب ذلك التبرير المنطقي للحكم، مستعينا بالتنظيرات الفقهية المشابهة والمخالفة، وأحيانا قليلة. وربما عند ندرة الرواية الفقهية في موضوع ما، يلجأ إلى منهج فقه السنة، أي إلى المنهج الأصولي في استخراج التطبيقات الشرعية من نصوص الكتاب والسنة مباشرة (ص : 7، 86، 180، 185).

لابن رشد هنا عناية خاصة بالخلاف بين الروايات والآراء، داخل المذهب، فغالبا ما يذكر الآراء والأقوال المتعددة في الموضوع، منسوبة إلى أصحابها ولكن دون أن يؤصل ــ في الغالب ــ ذلك الخلاف بذكر أسبابه من المبادىء أو النصوص الأصلية (ص : 10).

ولا ينسى ابن رشد أن يرجح رأيا من بين الآراء، إلا أنه قد لا يدعم اختياره، (ص : 3، 4، 31، 53، 54، 59، 229، 258). ويتدخل الجامع محمد بن الوزان في هذا المنهج، فيضيف اليه آراء مشاورين معاصرين لابن رشد، أبدوا رأيهم في نفس القضية، كابن عتاب، وأبي محمد عبد الصمد، وأصبغ بن محمد ، وابن الحاج، وابن حمدين، (ص : 47، 48)، وهو يعلق، غالبا، بهذه العبارة : « والصحيح ما جاوب به الفقيه، الإمام الحافظ، أبو الوليد ابن رشد، رضي الله عنه »، دون أن يكلف نفسه

ذكر مبررات لصحة ذلك الاختيار من بين آختيارات المشاورين الآخرين.

3 ــ قد يستخرج ابن رشد، بمناسبة عرض جزئية، قواعد وضوابط عامة، (ص : 239، 238، 365، 370).

4 ــ يتسم كل ذلك بسمة التواضع، الذي هو أساس أخلاقية العلم والاجتهاد، قديما نجد هذه العبارة الملتزمة للنسبية : « ولا آختلاف في ذلك أعلمه »، (ص : 25) « والله أعلم ».

ب ــ ومنهج ابن رشد في التعامل مع النصوص يعتمد، فيما يخص الفقه الخطوات التالية :

1 ــ التحقق من رواية النص، أو رواياته، في الأصول المعتمدة : وهنا قد كتب لتحقيق ابن رشد أن يكشف عن ظاهرة النحل في الرواية الفقهية، (انظر : النحل) كما سبق لتحقيق محمد بن سلام الجمحي أن كشف عن الظاهرة نفسها في رواية الأدب [1]، وذلك تأثرا بمنهج المحدثين في النقد.

والرواية ــ عند ابن رشد ــ شرط أساسي لممارسة الافتاء والتدريس، واعتمادا على كتب المذهب، كالمدونة، والعتبية، والموطأ، (ص : 805).

2 ــ عرض تأويلات الرواية الفقهية (ص : 258)، وربما ما أدخله سحنون من تعديل على رواية ما في المدونة، احتياطا من تأويل بعيد على مالك (ص : 422)، وربما ــ أيضا ــ تأويلات الشيوخ، التي حملها عنهم ابن رشد في تفسير لفظة أو في معاد ضمير (ص :306).

وقد يصل ابن رشد من هذا إلى أن رواية ما لا تتخرج على أصول المذهب، وإنما على أصل من مذهب آخر، (ص : 832)، كما قد يعقب هذا توفيق بين روايات الأمهات وكتب المتأخرين وخاصة منها المختصرات [2]، هذه التي ينهي ابن رشد عن اعتمادها (ص : 422)، لأنها مخلة بمضمون النصوص، لوضعها في أقل من حجمها الطبيعي (ص : 49، 229)، وقد يرد ابن رشد، من خلال ذلك، على بعض شارحي المدونة (ص : 245).

3 ــ الشرح، بطريقة تجزيئية، تقوم على تقسيم النص إلى جمل، أو فقرات، أو كلمات، تشرح مستقلة، مما يضيع السياق العام للنص.

وهذه طريقة شرح المتون. ومن مزيتها : أنها تدقق في دلالة الألفاظ، لكنها قد تغفل ــ أحيانا ــ وحدة النص المشروح، (ص : 249، 289).

وابن رشد لا يقف عند هذا، فهو يلخص، ويكمل النصوص، بالتفريعات والصور التي تحتملها، (ص : 246، 264، 279)، معتمدا في ذلك القسمة المنطقية الحسابية (ص : 162، 264). وهذه طريقة لم يعرفها المالكية الأوائل، وعرفها الأوائل من الحنفية، كصاحب أبي حنفية : محمد بن الحسن الشيباني في « المبسوط » (3).

كما يقوم بعمل آخر، هو تفسير بعض الإشكالات التي تقع لبعض الفقهاء المعاصرين بسبب اختلاف الرواية عن مالك بين المدونة والعتبية، والواضحة، والنوادر، (ص : 1/9).

وفيما يخص الحديث يتبنى ابن رشد هاتين الخطوتين :

1 ــ تحقيق الرواية بالرجوع إلى المصادر المجمع على صحتها كصحيح البخاري ومسلم، وموطأ مالك، والمدونة نفسها، وأحيانا باستعمال المنهج النقدي للمحدثين في دراسة أحوال الرواة، (ص : 82، 86، 452، 460، 553، 893).

إلا أن ابن رشد قد ضعف أحاديث ثبتت، فيما بعد، صحتها (ص : 369)، ويروى كثيرا بالمعنى (ص : 6).

2 ــ استغلال الحديث بعد شرحه بدقة.

إلا أن ابن رشد يسرف، هنا في التأويل أكثر مما في باقي شروحه، لحد أن يصبح التأويل بعيدا عن اللغة المستعملة كالتعبير عن العتق بالطلاق (ص : 449). أو لحد أن يحذف من النص كلمة أو عدة كلمات (ص : 450)، أو لحد أن يحمل نصا على التقديم والتأخير، كما فعل في هذا النص (ص : 733)، فالنص : « اتق الله في كتاب الله، ولاتكن مسمار نار، يريد : في جهنم « يصلح بعد التأويل : « اتق الله ولا تكن مسمار نار في كتاب الله »، وهذا يخالف إرادة صاحب النص.

وأغراض التأويل متعددة لدى ابن رشد، فهو يؤول لإبداء التوافق بين الدين والعقل، « لاستحالة ورود الشرع بما ينا في العقل » (ص : 371) كما يقول، أو يؤول للتوفيق بين الأحاديث المتناقضة، لأنه يرى أن استعمال الآثار بالتوفيق بينها أحسن من استعمال البعض وترك البعض، نتيجة للتضاد، (ص : 380). وأخيرا يؤول ليقيم دليلا على قول أو رأي، أو لينزع دليلا من يد خصم.

ولابن رشد هنا مسألة ذات اتصال بمنهجه فيما يخص الحديث والمسألة تتصل بأحاديث الآحاد، وهي أغلب أحاديث الأحكام والعقيدة، فابن رشد يرى أن مسائل أصول الدين كالقول بتصويب المجتهد أو تخطيئه (ص : 519، 522) ومصير الأطفال في الآخرة إلى الجنة أو إلى النار (ص : 380)، لا يصح الحكم فيها بناء على أحاديث الآحاد، لأن هذه لاتوجب العلم، أي : القطع، وموضوعات كهذه يتطلب فيها العلم، يقول في مسألة مصير الأطفال (ص : 380)، وكل ذلك من أخبار الآحاد التي لاتوجب العلم، فلا يصح الحكم عليهم بجنة ولا نار، ولذلك كره جماعة التكلم فيهم... ».

وأرى أن المسألة قد بالغ فيها ابن رشد، فأغلب أحاديث الآحاد الصحيحة قد نالت درجة القطع، بسبب إجماع علماء المسلمين على صحتها، فأصبحت بذلك تفيد القطع، كما هو الحال في صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وموطأ مالك،

ج ــ ومنهج ابن رشد في المناقشات يقوم على ما يلي :

1 ــ عرض فكرة المخالف عرضا دقيقا. وأمينا، وتبسيط ما يحتاج منها إلى التبسيط (ص : 207).

2 ــ هدم هذه الفكرة بواسطة الاستدلال النظري، والشرعي، ومع استعمال التأويل المتطرف أحيانا، كما سبق، في جعل نصوص المخالف تقف ضده، لصالح المناقش (ص : 446، 441، 518)

3 ــ يتسم كل ذلك بقليل من اللذاعة (ص : 210، 439)، وبكثير من الحزم الصارم (ص : 60، 315)، وبنظرة متشائمة إلى تعايش المذاهب والمدارس، وبخاصة الحنفية والمعتزلة، حتى لكأن وجود مذهب مخالف يعني عدم صحة المذهب المألوف وفي هذا المعنى تصادفنا كثيرا هذه العبارة : « مذهب مالك الذي نعتقد صحته »، (ص : 311، 744، 825، 840، 842، 844، 931).

د ــ أما منهج ابن رشد في الموضوعات الملخصة فهو منهج المقدمات بعامة ويكفي في ذلك ما قلناه عن التقديم لدروس المدونة.

وباعتبار ما وصفنا من هذه المناهج فهل يقف ابن رشد مع المجتهدين أم مع المقلدة أم في المنزلة بين المنزلتين؟.

ابن رشد أمام الاجتهاد والتقليد :

إذا كان الاجتهاد هو استخراج القواعد الشرعية من نصوص الكتاب والسنة، أو من المبادىء العامة والأصول، فابن رشد قد فعل ذلك في عدة مواقع (ص : 180، 239).

وإذا كان التقليد هو القول بما قاله إمام المذهب دون المطالبة بدليل لذلك، فابن رشد قد فعل ذلك أيضا، وهذا هو الغالب، سواء في استخراج القواعد، والأحكام، أو في الترجيح، وكثيرا ما يرجح قولا أو رأيا، لأنه قول أو رأي من أدرك الشيوخ.

إلا أن ابن رشد يمتاز بناحيتين :

الأولى : القدرة على التخريج أي على استنباط العلل، لتكون منطلقا بعد ذلك، لقياسات وتنظيرات لا تنتهي حسب حاجات الوقائع، وهذا — في رأيي — نوع من الاجتهاد عظيم، يساعد على الوصول إلى أسرار الشريعة، ويفتح المجال، واسعا، لتطور الفقه على أسس عقلانية واضحة.

خاصية التخريج جعلت « المسائل » غنية بالتنظيرات الطردية والعكسية، لحد أن أصبحت بعض الموضوعات تفيض بالاستطراد والتكرار.

الخاصية الثانية : القدرة على الترجيح، سواء بين الروايات أو بين الأقوال، في المذهب، أو بين مذهب وآخر.

والترجيح شعبة من شعب الاجتهاد، ذات أهمية، وخاصة بعد نمو الفقه. وكثرة آراء الفقهاء، كما هو الحال بالنسبة للفقه الاسلامي في عهد ابن رشد.

وترجيح ابن رشد يقوم على دعامتين : الاتفاق مع أصول المذهب (ص : 832)، أو الاتفاق مع نصوص الكتاب والسنة، والمبادىء العامة للشريعة.

ولا يعني هذا أن ابن رشد يدور في نطاق التقليد، وذلك لأن الفقه الإسلامي لعهده، كان قد نما نموا باهرا، وأنتج من الثروات الفقهية والقضائية ما يكفي لحل أغلب مشاكل الحياة في مختلف أقطار العالم الاسلامي.

وطبيعة التطور في علم من العلوم لاتسمح بمراجعة كل جزئية من جزئياته في منابعها الأصلية، وإعادة تقييم هذه المنابع، وطرق استغلالها، وإنما يؤخذ ما أصبح مسلما به من طرف المشهود لهم بالكفاءة والأمانة، ويبذل المجهود الجديد في تنمية الجانب الذي لم ينم بعد من هذا العلم.

وهذا مافعل ابن رشد. في « المسائل » بالذات، فأخذ القواعد التي أصبحت معمولا بها إلى عهده، بأقوالها المختلفة، مع الترجيح بينها كما سبق، ثم بحث عن الحلول الجديدة، بمنهج الاجتهاد، فيما لم يضع له السابقون حلا.

يضاف إلى ذلك أن ابن رشد كان داعية من دعاة الاجتهاد، (ص : 743) رغم أنه كان يتشكى من انتصاب الجهال للافتاء (ص : 806).

وأخيرا نجده يحارب التطرف في التقليد، وفي تقديس الأئمة (ص : 422 ـ 551)

أسلوب ابن رشد ولغته :

وهناك جانب آخر يتصل بمنهج ابن رشد، هو أسلوبه ولغته، فابن رشد يعبر بأسلوب متين، ودقيق، وواضح، بعيد عن التكلف والإغراب.

وإذا كان القرن الخامس الهجري قد عرف في تاريخ النثر العربي بعصر الأصباغ المبالغ فيها لتغطية هزال المضمون، فان ابن رشد يقيم الدليل على أن لغة الفقه وأسلوبه بقيا على الانتماء للغة وأسلوب الإمام مالك، والإمام الشافعي، وعلى مدرسة الجاحظ في النثر بصفة عامة.

وكما تفيض هذه اللغة بالمتانة والوضوح والدقة، تفيض كذلك بالاحترام، وبالمحبة الخالصة، وبتواضع العلماء، وبالاحتساب لله.

وهذا ما يضيف أهمية جديدة إلى « مسائل » ابن رشد.

المبحث الثاني

أهمية مسائل ابن رشد

« المسائل » كتاب فقه بالدرجة الأولى، ولكنه، بجانب ذلك، يمثل أهميات أخرى تتصل بصفة خاصة بالمسائل الواقعية، التي تعرض صورا من مجتمع المرابطين، وملوك الطوائف بالمغرب والأندلس.

ويمكن الإشارة إلى بعض هذه الاهميات بعد التصنيف إلى نواح، تضم كل ناحية مجموعة متقاربة :

1 ــ في الناحية الفكرية :

ففي الناحية الفكرية يمكن الاشارة إلى عدة مظاهر، منها :

أ ــ **العلاقة بين المذاهب الفقهية** : ويتجلى ذلك في علاقة المالكية والحنفية، التي تتسم بغير قليل من القسوة (ص : 517، 700)، كما يتجلى في مهادنة الشافعية، والتعامل معها، حتى لكأن الشافعية ــ أحيانا ــ جزء من مذهب مالك. وأخيرا تتجلى في العلاقة بين المالكية والظاهرية، حيث يلطف ابن رشد من اضطهاد المجتمع للظاهرية : (انظر الظاهرية في الفهرس).

بـ ــ **العلاقة بين الفرق الكلامية** : ويتجلى ذلك، أيضا، في العلاقة بين المعتزلة والأشعرية، فالمعتزلة كانوا يقومون بكثير من المناورات، على مستوى المناظرات والمناقشات العلمية، التي قد تكتسي طابع الهجوم من لدن المعتزلة، (ص : 1، 60، 207، 368)، وأحيانا على مستوى تفسير نصوص الكتاب والحديث (ص : 398، 787).

وقد واجه الأشعرية، وهم الفقهاء، وعلى رأسهم شيخ المالكية وعميد الفقهاء ابن رشد، واجهوا المعتزلة مواجهة قوية، وأحيانا عنيفة عن طريق السلطة (ص : 481، 575).

إلا أن ابن رشد وقف ضد غلاة الأشعرية (انظر الأشعرية). ومثل الشيء يقال في مواجهة ظواهر تنتمي للشيعة كزواج المتعة، (انظر : نكاح المتعة).

ج ــ **مواجهة الزندقة** : وقد كان بالأندلس ظواهر للزندقة كسب الله عز وجل، وسب الرسول عليه السلام، واتخاذ طرق ملتوية لانكار النبوة، وذلك كإنكار الكرامة، التي يعتبرها ابن رشد وسيلة لانكار النبوة، (ص : 315). كما كان بالمغرب ظواهر للردة، أو للتردد بين المسيحية والاسلام (ص : 924).

وقد واجه القضاء والفقه هذه الظواهر بالقواعد الشرعية اللازمة في هذا الميدان مع الاجتهاد العادل

د ــ **مواجهة الشعوبية** : وقد اتخذت هذه مظاهر سب العرب، وذم اللغة العربية، والقول بأن الاسلام، نتيجة لعالميته، لاعلاقة له بالعربية، وأنه بالامكان أداء الشعائر بغير العربية ودراسة القرآن والسنة بغير العربية أيضا.

وقد حمى المسؤولون وحدة الأمة، بل وخلقوا هذه الوحدة أيضا، (انظر العربية)

هـ ــ أصل لاتجاه ابن رشد (الحفيد) في التوفيق بين الشريعة والحكمة :

وفيما يتصل بتاريخ الفلسفة نجد « بالمسائل » أصلا لكتاب ابن رشد الحفيد : « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ». فقد جاء في الصفحة (15) منه : « ونحن نقطع : أن كل ما أدى إليه البرهان. وخالفه ظاهر الشرع. أن ذلك الظاهر يقبل التأويل، على قانون التأويل العربي ».[4]

وجاء في كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية »، [4] متحدثا عن ابن رشد (الجد) ومسائله، « يقول رينان : أن المكتبة الأهلية بباريس تضم مجلدا ضخما يحتوي على تلك المسائل الفقهية، التي كان يستشار فيها. وقد حوى هذا الكتاب، فيما حوى فكرة جليلة، ستراها مفصلة، فيما بعد، أجمل تفصيل، لدى حفيده، وفي محاولة التوفيق بين الدين والعقل، فكأن الحفيد أخذ على نفسه أن يتوسع في عرض آراء جده وأن يخرجها إلى حيز الوجود، في أروع صورة وأكملها».

ويشير رينان إلى عبارة وردت « بالمسائل » في صفحة ((371))، في سياق تعليل رأي تقول العبارة : « لاستحالة ورود الشرع بما ينافي العقل ».

والتوفيق بين الدين والعقل يكون اتجاها فلسفيا لدى عدد من الفلاسفة، ينقسمون فيه من حيث المنطلق [5].

و ــ التنازل عن الأمانة العلمية :

وأخيرا تعرض « المسائل » صورة من صور التنازل عن الأمانة العلمية، فقد كان بعض الفقهاء يرتكبون كل المراكب للانتصار على خصمهم الثقافي، بالحق، وبغير الحق يقول ابن رشد (ص : 330) : « وإن كان الشيخ ابن عتاب قد قاله، فانما قاله إغراقا لمخالفة من خالفه من أصحابه. وأفتى ببيع أصول الغائب في نفقة أبويه ».

2 ــ في الناحية الإجتماعية :

ومن الناحية الاجتماعية تقدم « المسائل » صورة عن المرأة الأندلسية والمغربية، وهي وضعية تبدو فيها المرأة غير مساوية للرجل، وخاصة في الرشد والترشيد، فالمرأة لا ترشد إلا بعد الزواج، ومضي سبع سنوات على الدخول : (ص : 155، 156، 157) ومن الواضح أن الاجتهاد الفقهي قد تأثر بهذه الوضعية.

كما تقدم المسائل صورة أخرى عن ظاهرة « السياقة »، ولعل فرض « السياقة »

على الزوج، في جزء من أملاكه يسوقها عند الزواج لزوجته، كان بدافع حماية المرأة، عن طريق الضغط الملاء عن الزوج، احتياطا ضد الطلاق، أو تعدد الزوجات، لكن الظاهرة انتهت إلى أن أصبحت ترهق كلا من الزوج والأب على السواء. جاء في (ص : 898) : « والعرف عندهم والعادة : أن من ساق منهم ذلك الجزء من أملاكه، فانه لا بد لوالد الزوجة أن يبرزها إلى زوجها من مال نفسه، عطية لها، بما يفي بالمقدار الذي ساقه له زوجها، وبما يربي عليه، هذه العادة عندهم ثابتة، قديمة، مستمرة لاتتخلف... ».

لاتنسى (المسائل « أن تقدم صورة عن حياة قبائل الصحراء المغربية، التي كانت تتسم بالغصب المتبادل، الذي يصعب التخلص من تبعاته، (ط : الغصب).

3 ــ في الناحية السياسية :

ومن خلال « المسائل » تبدو إمارة ابن عباد متسلطة على السكان في الارهاق بالجبايات، (ص : 111، 112)، كما تبدو هذه الامارة لا تفرق بين ملكية الدولة وملكية الأميرة، فابن عباد قد باع الكثير من أملاك الدولة، لينفقها نفقات غير منتجة وقد استرجع يوسف ابن تاشفين عددا من هذه الأملاك المبيعة، وجعل منها مصدر دخل دائم لخزينة الدولة (ص : 849).

كما تقدم المسائل صورة أخرى، أكثر قتامة، وهي أن بعض الناس بالأندلس، في عهد ملوك الطوائف، لم تكن تجري عليهم الأحكام، ولم يكن من الممكن ــ بالتالي ــ استدعاؤهم للمحاكمة أمام القضاء، الأمر الذي عطل المساواة بين المواطنين أمام القضاء، فقد جاء في (ص : 132) : « وإن كان الذي العقار بيده ابتاعه من ربه بعد أن زال جاهه، وأمنت سطوته، وصار ممن تجري عليه الأحكام، ولايقدر على الامتناع من الحق... ».

وقد نتج عن هذا استغلال النفوذ في الاستيلاء على الأحباس، (ص : 101)، وفي الغصب، وفي بيع الإكراه (ص : 102).

وقد نتج عن ذلك، أيضا، فقد الثقة في إشراف الدولة على تنفيذ الوصايا، مثلا، فوجدت ظاهرة غريبة، هي أن يشترط الموصي في وصيته : أن تنفذ الوصية دون مشاورة قاض. ولا تدخل حاكم : (ص : 504، 511).

ويبدو من هذه الملاحظات في الناحية السياسية : أن أمير المسلمين يوسف بن تاشفين لم يكن منقذا للاسلام بالأندلس وحسب، وإنما كان محررا أيضا، للمستضعفين من أبناء الأندلس.

4 ــ في الناحية الاقتصادية :

ومن الناحية الاقتصادية تقدم « المسائل » جملة من الصور عن الملكية المشتركة، أو الجماعة، وعن ملكية الضيعات والعقار (انظر الملكية)، كما تقدم صورا عن مواد أساسية للتبادل التجاري بين المغرب والأندلس، ويأتي في أول قائمة هذه المواد حرير جيان، وتين إشبيلية، (انظر : جيان، واشبيلية).

ويجد المهتمون بتاريخ الاقتصاد السياسي معلومات هامة عن النقود الاسلامية بالمغرب والمشرق، وعن أماكن ضربها، وعن النقد الخالص، والنقد المشوب. (انظر النقد).

5 ــ في الناحية التاريخية :

ومن الناحية التاريخية تقدم « المسائل » ثلاثة أحداث تاريخية، انفردت لوحدها فيما أعلم ــ بذكر الأولى منها : وهي ثورة ابن زيفل بحصن شقورة (ص : 99). ومعركة كشدة، وهجوم ابن رذمير الواسع على الأندلس من أقصاه إلى أقصاه.

6 ــ في الناحية الأدبية :

ومن الناحية الأدبية تنفرد « المسائل » بتسجيل قصيدة رثاء لابن الاشتركوني، كما تقدم شهادة على أن لغة الفقه لم تسقط في الأصباغ سقوط لغة الأدب.

أما أهمية المسائل تأثرا وتأثيرا، فسنعالجها في فصل قادم بحول الله.

الفصل الثالث

موقع « المسائل » في فقه النوازل

يتطلب تعيين هذا الموقع تتبع فقه النوازل منذ مدونة سحنون إلى ابن رشد، وإلى من بعده، وهذا يتطلب دراسة مستقلة، لعدة سنوات، لا يكفي فيها فصل.

إلا أنني سأحاول أن أرصد ملامح بسيطة وأولية لهذا التطور، عن طريق أثرين اثنين من فقه النوازل قبل ابن رشد، وأثر واحد بعده.

ولتكن الآثار الثلاثة نوازل محمد بن سحنون، ونوازل الأحكام لأبي الأصبغ عيسى بن سهل، ونوازل البرزولي.

نوازل محمد بن سحنون (6) :

تعتبر هذه المسائل امتدادا لمسائل سحنون، أعني للمدونة، فهي تقوم على إجابات عن أسئلة يوجهها لمحمد بن سحنون صاحبه محمد بن سالم، كما تقوم المدونة على أسئلة يوجهها إلى ابن القاسم صاحبه عبد السلام سحنون.

ويمكن إجمال خصائص مسائل ابن سحنون كالتالي :

1 ــ الوقائع مفترضة غالبا، وأحيانا مسرفة في الافتراض، ولنمثل بما يلي :

«سألت محمد بن سحنون عن الرجل يمر بنهر، فغرف منه غرفة واحدة، فقال له رجل : لقد أنقصت النهر، فقال له : لا، فقال له : امرأته طالق، لقد أنقصته، أتراه حانثا؟

قال نعم، لأن البحر بخلاف النهر، والنهر يزيد وينقص، والبحر بخلاف ذلك » (7) وتوسع الافتراض وخاصة في اليمين كما هذا، وفي الطلاق والعتق، أمر ملموس في فقه المسائل، وفي المدونة نفسها، وفي « مبسوط » صاحب أبي حنيفة محمد بن الحسن الشيباني.

2 ــ الاستدلال بالحديث والقرآن في بعض الأحيان، إلا أن الحديث لايخرج ولايحافظ على لفظه، .جاء في (ص : 86) : « قال محمد بن سالم : سألت محمد بن سحنون عمن قطع شجرة، أو غلة مثمرة، أعليه شيء غير قيمتها ؟ قال : نعم، ويلزمه عتق رقبة كفارة لما فعل ذلك، وروى عن رسول الله ﷺ : من قطع غلة كاملة مثمرة، فعليه كفارة عتق رقبة، أو كلاما هذا كنهه ».

3 ــ الاستدلال بسوابق القضاء. وخاصة لعمر بن الخطاب (ض) : « قال محمد بن سالم : سألت محمد بن سحنون عن السارق، وكيف تقوم عليه السرقة، هل تغلظ عليه القيمة أم لا ؟ قال : إن كان السارق قد وقع ذلك منه فلتة وغفلة، فإنها تقوم عليه قيمة عدل، وإن كان معروفا مشهورا عند الناس بالسرقة، فإنها تقوم عليه بالتضعيف والتغليظ. وبه جرت السنة منذ عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه [8]... ».

وهذا الاستدلال بأنواعه الثلاثة قليل في المدونة، وهو مفصول في الغالب، في آخر الأبواب، وقد سبقت الاشارة إلى أنه من إضافات سحنون إلى أجوبة ابن القاسم.

4 ــ اعتماد الأصول العامة للمذهب المالكي، في تأييد رأي يميل إليه محمد بن سحنون، من بين جملة آراء فقهاء المذهب، وخاصة أصحاب مالك المتقدمين.

يقول في مسألة الحالف بالتنازل عن الدين في حال الغضب : « قال : واختلف أصحابنا في ذلك، فقال ابن القاسم : الصدقة في مثل هذا لازمة له، وقال ابن الماجشون وأشهب، وابن عبد الحكم : لا تجوز تلك الصدقة، ولا تلزم، لقول رسول الله ﷺ : إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرىء ما نوى، وهذه صدقة في حال الغضب ولم يرد سبيل الصدقة، ورواه عن مالك.

قال محمد : وأنا أقول إن كان المتصدق مليا فإن الصدقة له لازمة، وإن كان معسرا فلا يلزمه [9].

وهذا تأصيل على الأصل المشهور : العبرة بالمقاصد، لا بالعبارات، أو العبرة بالارادة الخفية، لا بالارادة الظاهرة بلغة القانون.

وهذا التأصيل نادر في المدونة.

5 ــ تفصيل قاعدة شرعية بصورة مختصرة وكافية في الموضوع بمختلف جوانبه، بمناسبة سؤال، قد لا يتطلب ذلك التفصيل [10].

ويستعمل ابن رشد هذه الخاصة في كتاب « البيان والتحصيل » وفي « المسائل » وهو قد سماها « التحصيل ».

6 ــ يتدخل محمد بن سالم ليعلق عن جواب بمثل هذه العبارة : « وهو

أحسن ما سمعت »، دون أن يبرر اختياره بأي دليل، وهذه يشترك فيها جامعو المسائل ورواتها كابن الوزان في مسائل ابن رشد، كما سبق.

7 ـــ إلا أن مسائل محمد بن سحنون ـــ رغم كثرة الافتراض بها ـــ تعطي بعض الصور الواقعية عن عصر محمد بن سحنون ومشاكله، وهي صور بها كثير من الخدوش، يقول في (ص : 83) : « وسألت محمد بن ابراهيم بن عبدوس عن هؤلاء الولاة الجائرين اذا كلفوا أهل المنزل خمرا في سائر ما يطلبونهم به من المغارم، هل يسوغ لأهل الفضل والصلاح أن يشتروه، أو يعصرونه بأيديهم، وينزلون ذلك مرارة على أنفسهم وعن حرمهم ؟

قال : لا بأس بذلك إذا أكره عليه، وقد قال الرسول ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وهذا من الإكراه الذي لا إثم معه » ويبدو أن مسائل محمد بن سحنون تحاول أن تخطو خطوات في التأصيل المذهبي، وفي الواقعية، وفي جمع قواعد الفقه وتبويبها، إلا أن ذلك سيكون حظ نوازل أبي الأصبغ في صورة أكبر.

نوازل الأحكام (11) :

وهذه ذات صبغة قضائية بخلاف الأولى، فهي أقرب ما تكون إلى ما يسمى الآن مجموعات الاجتهاد القضائي، يقول أبو الأصبغ نفسه عن جمعها : « فإني بجميل صنع الله، وجليل أفضاله عندي، وحسن عونه لي. أيام نظري من القضاء والأحكام، وزمن تقييدي أحكام غيري من القضاة والحكام، جرت على يدي نوازل، استطلعت فيها رأي من أدركت من الشيوخ والعلماء، وانفصلت لدي مسائل كاشفت كبار الفقهاء منها، اذ كانوا من هذا الشأن بأرفع مكان، وأعلى منزلة، وأعظم درجة، رسوخا وعلما، ودراية وفهما، منها ما شافهتهم فيه، ومنها ما كانت في معانيه » (12)

ومن ذلك، فهذه النوازل موجهة إلى القضاة والمفتين، لتنقل إليهم صناعة الفتوى والمشورة، وفن القضاء، بتعريف كيفية الاستدلال من أصول المذهب على الوقائع المعروضة في معركة التكييف والحكم، على طريقة علماء قرطبة في ذلك : « ولو لم يفد إلا معرفة نهج الأحكام، وسنن القضاء والحكام، في مشاورة الفقهاء، وكيفية المعتاد في ذلك بينهم بقرطبة، حيث كان جمهور العلماء، والقدوة، والوقوف على هيأة فتوى المفتين

لهم، لكان أكبر مستفاد، لمن طلب في تعلمه الإزدياد، لأنها طريقة لم تؤخذ الا عنهم، ولا توجد بالاتقان، الذي هي عليه، إلا عندهم [13].

ولذلك فأول صفة يمكن أن نلمسها في هذه النوازل هي صفة.

1 ــ الواقعية : وهي واقعية تتجاوز عصر أبي الأصبغ إلى عصور الفقهاء قبله من الأندلسيين والقرويين، ذلك أن أبا الأصبغ إلتزم بعرض أقوال الفقهاء السابقين وأحكام قضاياهم، في إطار البحث عن حكم لنازلته، منتهيا في ذلك إلى مشورة معاصريه وإلى رأيه الخاص أحيانا، في منهج من المقارنة والتنظير [14].

2 ــ والصفة الثانية : لهذه المسائل أنها تعطي أهمية للفهم المحلي لنصوص المذهب، ولذلك فهي تتقيد قبل كل شيء بما جرى به العمل في الأندلس، بصفة خاصة.

والتقيد بما جرى به العمل تقليد وجد قبل أبي الأصبغ، فابن لبابة يقول : وهو يتحدث عن اختصاص القضاة : « الذي أعرف، وأقول به، وأدركت الناس عليه من ترتيب أحكام القضاة، والذي لا ينبغي لغيرهم النظر فيه : الوصايا، والأحباس والإطلاق، والتحجير، والقسم، والمواريث، والنظر للأيتام [15].

ويقول أبو الأصبغ : «على هذا جرى العمل عندنا بالأندلس، وبه أفتى مشايخنا، رحمنا الله وإياهم [16]

إلا أن أبا الأصبغ يضع على فكره، وفهمه لنصوص المذهب قيودا قاسية لمنعه من التطلع لأي جديد فيما يعرض من وقائع المستقبل، فهو يرى أن « من مضى أعلم ممن بقي » [17]، وأن المجتهد حسبه اتباع السلف [18]. ولذلك لا تبدو شخصية أبي الأصبغ إلا بنوع من الهزال : (ص : 3، 4، 84، 414).

3 ــ وتتميز هذه النوازل كذلك بضعف التعامل مع نصوص القرآن والحديث، فالتعامل يتركز على أمهات المذهب، كالمدونة، والعتبية، ومسائل ابن زرب، وأحكام الحبيب أحمد بن زياد، ولا يدخل الكتاب والسنة إلا في بعض التمهيدات (ص : 2، 26).

4 ــ كما تتميز بالتأصيل التاريخي لبعض القواعد الشرعية، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في أصل الأيمان اللازمة : « وسألت عنها الفقيه أبا عبد الله ابن العطار،

وقت مناظرتنا عليه، فقال لي : هي يمين لم تعرف بالمشرق، ولم تصل إلينا فيها رواية إلا أن الشيوخ كانوا يشبهونها بما رواه عيسى عن ابن القاسم في نذور العتبية، فيمن قال : عليه عهد الله، وغليظ ميثاقه، وكفالته، وأشد ما أخذ أحد على أحد.

قال : سألت عنها الفقيه أبا محمد ابن عبد الرحمن، فقال : إن شيوخنا بالأندلس أفتوا فيها بالطلاق الثلاث، وبالعتق والمشي إلى مكة، وبصدقة ثلث ماله، وكفارة اليمين بالله، قياسا على ما رواه عيسى عن ابن القاسم ــ

قال القاضي [19] : وهذه اليمين محدثة كما ذكروا، ولذلك لا يوجد جوابها عن متقدم، إلا أن أصل جواب الشيوخ موجود، وهو ظاهر على المذهب » [20]

5 ــ إلا أن تحصيل الفقه بمناسبة عرض واقعة، والذي رأينا بعضا منه عند ابن سحنون، وسنراه عند ابن رشد، هذا التحصيل يغيب لدى أبي الأصبغ.

تحديد موقع مسائل ابن رشد :

وبعد هذين النوعين من المسائل تأتي مسائل ابن رشد لتحتل مكانا يتحدد كما يلي :

1 ــ الواقعية : وعلى مستوى واسع، ليشمل الوقائع القضائية، وغيرها، على خلاف نوازل أبي الأصبغ، التي حصرت واقعيتها في نوازل القضاء، وعلى خلاف مسائل ابن سحنون التي طغى فيها الافتراض.

2 ــ التعامل مع السنة بصورة أكثر من نوازل أبي الأصبغ، وتقرب في ذلك مسائل ابن رشد من مسائل ابن سحنون، وان كان ابن رشد ينفرد بالتخريج، وبتحقيق المصادر وبنقد الرواة أحيانا.

3 ــ وفي « التحصيل » تمد مسائل ابن رشد جسرا قويا إلى مسائل ابن سحنون لتقطع رابطة الاتصال مع نوازل أبي الأصبغ.

4 ــ وتعطي شخصية ابن رشد لمسائله طريقة مثل الاستفادة من التراث، على خلاف أبي الأصبغ، تتجسم في أخذ آراء الفقهاء، بالترجيح بينها، ودون أن يكون ذلك سببا لقيود تمنع النظر، وابتكار الحلول المناسبة لما يجد من الوقائع، وكل

ذلك في جو من الحرية الفكرية، ومن المساواة بين الأقدمين والمتأخرين، بل وفي نزعة تنهى عن تقديس السلف.

5 ــ إلا أن ابن رشد يشارك أبا الأصبغ في الاستدلال بسوابق الفتيا والقضاء وفي اعتبار ما جرى به العمل، مع قدرة على التجاوز عند ابن رشد، ومع استعمال لهذه القدرة في بعض الأحيان.

نوازل البرزلي [21] : وتأثرها بمسائل ابن رشد :

أما نوازل أبي القاسم البرزلي، فتمثل استمرار مسائل ابن رشد، ومنزلتها لدى فقهاء المالكية بعده، فنوازل البرزلي تقدم نموذجا لهذه المنزلة، حيث تنقل الكثير من مسائل ابن رشد، بلفظها أحيانا، وباختصار أحيانا أخرى، حتى أنه ليمكن اعتبار نوازل البرزلي شرحا يكاد يكون كاملا لمسائل ابن رشد : (ص : 2/3، 2، 39، 61، 218، 219، 220،...).

وتكون نوازل البرزلي تطورا جديدا في فقه النوازل بالغرب الاسلامي، فهي تخرج هذا الفقه من مدرسة الاستفادة من التراث عن طريق النظير والمقارنة واستغلال السوابق إلى مدرسة تعيد كتابة مسائل المتقدمين بنصها، أو مع تلخيص، لتكون سجلا للفتوى والقضاء، ومرجعا للمهتمين بالميدان.

إلا أن البرزلي يبرز، كفقيه، في تخريج هذه الفتاوى والأحكام، على مقتضى أصول المذهب، ويحصي ما خرج عن هذه الأصول، فيسميه شاذا، يعقد له بابا خاصا في آخر الكتاب، باسم « جامع مسائل شذت عن المسائل المتقدمة » (ص : /607، 607/3).

هذا، وقد سادت مدرسة البرزلي بعده، فإياها تبنى صاحب « المعيار المعرب » وصاحب « المعيار الجديد »، مع استمرار تفوق البرزلي في التخريج كفقيه ذي باع.

وأخيرا، لعلني قد أطلت، فشغلت القارىء الكريم عن مصاحبة ابن رشد في مسائله الموسوعية، فلنكتف بهذا، ولنصاحب هذا الفقيه المجاهد.

الهوامش

(1) طبقات الشعراء، ص : 10

(2) ابن خلدون ينهى، كذلك، عن قراءة المختصرات (المقدمة : 414).

(3) تاريخ التشريع الاسلامي، ص : 233.

(4) ص : 14

(5) انظر : رد‌ء تعارض العقل والنقل، ص : 11 وما بعدها.

(6) محمد بن سحنون هو أبو عبد الله محمد بن عبد السلام سحنون القيرواني (م 256 هـ) له مؤلفات في الفقه، والحديث، والأديان المقارنة. (تراجم أغلبية، ص : 170، ومعجم المؤلفين 169/10).
ونوازله توجد نسخة منها بالمكتبة العامة بالرباط، تتكون من 83 ورقة، وتحمل رقم 1.841 ـــ د.

(7) ص : 83.

(8) ص : 72.

(9) ص : 67.

(10) انظر : ص : 157 في مسألة المرأة تتصدق بأكثر من مالها.

(11) هي نوازل أبي الأصبغ عيسى بن سهل قاضي غرناطة. (م : 486 هـ). توجد منها نسخ بالمكتبة العامة بالرباط، تحت الأرقام : ق ـــ 370، ق ـــ 86، ق ـــ 55 وهي في مجلد واحد ضخم.

(12) ص : 1، من نسخة : ق ـــ 86.

(13) ص : 2.

(14) انظر ص : 24 ـــ 26.

(15) ص : 4.

(16) ص : 3.

(17) ص : 26.

(18) ص : 25.

(19) هو أبو الأصبغ.

(20) ص : 152.

(21) تقع نوازل البرزلي في ثلاث مجلدات ضخام، توجد بالمكتبة العامة بالرباط تحت رقم : ق ـــ 656.
والبرزلي هو أبو القاسم ابن أحمد البلوي، القيرواني، امام الزيتونة بتونس. (م : 844 هـ). به عدة مؤلفات في الفقه : (معجم المؤلفين 94/8).

نظرية السبب في الفقه الإسلامي

للدكتور محمد تقي شبيهنا ماء العينين

نظرية السبب في أساسها نظرية حديثة بالنسبة للقوانين الغربية نظرا لعدم اهتمام التشريع الروحاني بها، ولذا فلم تبرز إلى الوجود قبل القرن السابع عشر عندما وقع البحث عن قيد يوضع على حرية الارادة يحول بينها وبين تبنى عقود لا يتنافى شكلها مع ما تسمح به الأخلاق، وما هو مباح قانونا، ولكن في جوهرها يمكن أن تهدف إلى ما يخالف ذلك.

وفي أثناء البحث عن ماهية هذا القيد تعرف علماء الكنيسة على فكرة السبب فتبنوه كقيد على الارادة يحول دون وقوع تصرفات لا يوافق عليها القانون ولا تقرها الأخلاق، والآداب العامة.

ونعني هنا بالسبب سبب العقد لا سبب الالتزام، ويمكن أن يطلق عليه التعريف التالي : « سبب العقد هو الباعث الرئيسي الذي حمل المتعاقد على قبول التعاقد والذي لولاه لما أبرم العقد (1).

فالشخص قد يتعاقد بناء على أكثر من دافع، فلا تعد هذه الدوافع كلها سببا للعقد، ذلك أنه غالبا ما يكون من بين الدوافع التي تقف وراء انشاء العقد دافع رئيسي حاسم لولاه لما أقدم الشخص على التعاقد فيكون هذا الدافع هو سبب العقد باستبعاد الدوافع الأخرى الثانوية » (2).

وهذا الدافع يجب أن يكون مباحا، والا اعتبر العقد باطلا (م 201 موجبات لبناني) فكل سبب على هذا الاعتبار أتى مخالفا للنظام العام أو لحسن الآداب يعتبر غير مباح. وعلى من يدعي عدم وجود السبب أو عدم مشروعيته إثبات هذا الادعاء (الفصل 62 مغربي).

ويؤيد لبيب شنب ما ذهب إليه القانون اللبناني من ضرورة التفريق بين سبب الالتزام وسبب العقد ففي المادة 194 من قانون الموجبات والعقود اللبناني « يميز بين سبب الموجب وسبب العقد ويوافق العميد السنهوري على موقف القانون المصري الذي لا يفرق بين سبب الالتزام، وسبب العقد، فعند شنب سبب العقد هو الدافع أو الباعث الرئيسي الذي حمل العاقد على قبول التعاقد، والذي لولاه لما أبرم العقد، وأضاف إلى هذا التعريف ما قالته المادة 200 من قانون الموجبات وفيها : « سبب العقد هو الدافع الشخصي الذي حمل الطرفين على إنشاء العقد » [3].

وقد انحاز أستاذنا الكزبري إلى التفريق بين سبب الالتزام وبين سبب العقد « ويرى أن الخلاف الناشىء في نظرية السبب، أتى نتيجة الخلط بين النظريتين فهناك السبب القصدي، أو الغائي وهو سبب الالتزام وهناك ما يسمى بالسبب الدافع وهو سبب العقد » [4].

وعلى هذا الأساس يقصد بالسبب واحد من ثلاثة معان، الأول هو السبب المنشىء، وهو مصدر الالتزام، والثاني هو السبب الدافع ـــ الباعث ـــ النظرية التقليدية.

والثالث هو السبب النهائي أو السبب القصدي ـــ النظرية الحديثة ـــ

المبحث الأول
النظرية التقليدية للسبب

بنى أصحاب هذه النظرية تحليلاتهم للسبب على السبب القصدي :

والسبب القصدي هو الغرض المباشر الذي تتجه إليه إرادة أحد المتعاقدين، وهو يعتبر من العناصر الداخلة في العقد، فلا يتأثر بالنية، وهو كذلك عنصر دائم غير

متغير، وهذا هو العمود الفقري للنظرية التقليدية لسبب التي صاغها الفقيهان الفرنسيان : دوما و — بوتيه — وعنهما انتقلت للقانون الفرنسي الصادر عام 1804، وفي هاته النظرية السبب واحد لا يتغير. مع تفصيل يخص كل فئة من العقود على حدة فمثلا : في العقود الملزمة للجانبين سبب التزام كل المتعاقد هو التزام المتعاقد الآخر وهكذا المثل بحسب كل فئة من العقود حسب طبيعتها.

وتشترط النظرية التقليدية للسبب أن يكون موجودا، وأن يكون صحيحا، وأن يكون مشروعا، وعليه: فسنبحث تلك الشروط في الفقرات التالية :

1 — شرط وجود السبب :

يجب أن يكون السبب موجودا وقت إبرام العقد، ويبقى كذلك إلى أن يتم تنفيذه، وإذا تخلف وجود السبب بعد ذلك أصبح العقد مهددا بالزوال.

ولعدم وجود السبب حالات كثيرة منها عند الدكتور سمير كما لو اقترض شخص من آخر قرضا ثم تعهد بارجاعه قبل تسلمه اياه إما لأنه أكره على هذا التعهد، أو لأنه كان يأمل الحصول على الثمن [6].

وضرب الكزبري لذلك مثلا بقوله كما اذا تعهد وارث ازاء الموصى له بتنفيذ الوصية، ثم تبين أن الموصى قد رجع عن وصيته [7].

وقد نص القانون المغربي على أن « الالتزام الذي لا سبب له يعد كأن لم يكن » — الفصل 62 —.

2 — الشرط الثاني يجب أن يكون السبب مشروعا، وهذا الشرط هو بيت القصيد في نظرية السبب إذ من أجله سنت في القوانين الغربية وعليه نص القانون المغربي بأن : « الالتزام المبني على سبب غير مشروع يعتبر كأن لم يكن » — الفصل السابق 62.

ويرى الكزبري « بأن المشرع المغربي استعمل هذه العبارات المرنة ليسهل على القضاء مهمة تكييف عدم مشروعية السبب وفقا لحاجات العصر، وأخلاقه، وتبعا لنظرة الناس إلى الحياة وإلى الأمور » [8].

وللمجلس الأعلى قرارات في هذا الصدد أبطلت المعاملات المبنية على سبب غير مشروع [9].

وللدكتور سمير أن السبب المشروع هو الذي لا يتعارض مع تحريم صريح في القانون، ولا يخالف النظام العام والآداب، والالتزام وقد يكون محله مشروعا ولكن سببه غير مشروع. مثال ذلك التزام شخص يدفع مبلغ من النقود مقابل تعهد شخص آخر بارتكاب جريمة من الجرائم، ففي هذا المثال الالتزام الأول محله مشروعا وهو دفع مبلغ من النقود، ولكن سببه غير مشروع وهو قيام الطرف الثاني بارتكاب جريمة من الجرائم وفي هذا المثال يبطل العقد لعدم مشروعية السبب [10].

3 ـــ الشرط الثالث وجوب كون السبب حقيقيا: حظي هذا الشرط بعناية كبيرة من طرف مختلف التشريعات نظرا لتنوع الصور التي يمكن أن يتم عليها. فقد يكون السبب كاذبا كما اذا عمد طرفا العقد إلى إخفاء سببه عن سابق عمد وتصميم كما هو الحال في الصورية [11] وقد يكون غير صحيح بسبب غلط مثال ذلك: أن يقدم شخص إلى شراء دار يظنها موجودة والحال أنها هلكت قبل ذلك بسبب زلزال أو هدم.

وقد تعرض القانون المغربي لهذا الشرط في عدة مواد هي: 63، 64، 65. فقال في الفصل 63 ـــ يفترض في كل التزام أن له سببا حقيقيا ومشروعا ولو لم يذكر.

فهذه المادة تجعل كل التزام محمولا على أن له سببا مشروعا باعتبار أنه غير مخالف للقانون والأخلاق والنظام العام، ولا يطلب من المتعاقدين ذكر سبب التزامهما سواء كان التزاما تبادليا أو التزاما من جانب واحد، وأيضا تفرض شرعيته إلى أن يثبت عكس ذلك، فعلى كل ـــ من يدعي عكس احدى تلك الحالات أن يثبت دعواه بحكم الفصل المذكور.

أما الفصل 64 فيأتي مؤكدا على اعتبار الارادة الظاهرة بحيث لا يعتد بغير السبب الظاهر الذي هو القصد الواضح من الطرفين حتى يثبت عكس ذلك، فاذا ما اشترى زيد سلاحا من عند خالد قصد الدفاع عن نفسه اعتبر هذا هو السبب الحقيقي، وعلى من يدعي أنه اشتراه من أجل أن يستعمله في عمليات عصابة مسلحة

أن يثبت ذلك الادعاء، وهذا الحكم يستخلص من نص الفصل أعلاه الذي قال « يفترض أن السبب المذكور هو السبب الحقيقي حتى يثبت العكس.

ويمضي التشريع المغربي في حفظ حقوق أطراف التعاقد بعيدا متمسكا بالارادة الظاهرة، التي تمسك بها الفقه الاسلامي وبالأخص المذهبين الحنبلي والمالكي، وحتى الشافعي إذ قال الفصل 65 ما نصه :

« اذا ثبت أن السبب المذكور غير حقيقي، أو غير مشروع فعلى من يدعي أن للالتزام سببا آخر مشروعا أن يقيم الدليل عليه ».

فنستطيع هنا أن نحكم بتأثر هاته المواد بأحكام الفقه الاسلامي تأثرا لا يمكن في نظرنا، أن يكون أتى عن طريق الصدفة، ولكنه اقتباس للأحكام من صلب نظريات، الشريعة، مهما كان الداعي لذلك فان آثار الفقه الاسلامي جلية هنا بارزة لكل باحث توجه شطر المقارنة المجردة، وستكون آراء الفقه التي سنتعرض لها بعد نظرة موجزة على النظرية الحديثة للسبب خير دليل على صحة الادعاء.

المبحث الثاني
النظرية الحديثة للسبب ــ نظرية الباعث الدافع ــ

ما لبثت النظرية التقليدية للسبب أن واجهت موجة من الانتقاد دفعت بالبعض إلى حد محاولة انكار جدواها من الأساس، وضرورة الاستغناء عنها، وقد تزعم موجة انتقادها الفقيه الفرنسي « ابلانيول » قائلا بأنها غير صحيحة، وغير مفيدة.

فهي غير صحيحة لأنه في العقود الملزمة للجانبين لا يمكن منطقيا أن يكون التزام كل من الطرفين هو سبب التزام المتعاقد الآخر، لأن كلا من الالتزامين ينشأ في نفس الوقت وليس من المعقول أن ينشأ في نفس الوقت الذي نشأ فيه المسبب الآخر، وفي العقود العينية، لا يصح القول بأن السبب هو تسليم الشيء، لأن التسليم هو مصدر العقد [12] وفي عقود التبرع لا يمكن أن يكون السبب هو نية التبرع لأن النية هي الإرادة وبهذا يختلط السبب بالارادة.

ويقول أبلانيول بأن النظرية غير مفيدة إذ يمكن الاستغناء عنها في كل الأحوال، لأن النتائج التي يمكن أن يوصل إليها اشتراط السبب يمكن الوصول إليها بدونه [13]

فلما احتدم النزاع بين المؤيدين والمناهضين أتى القضاء الفرنسي فسد النقص الحاصل في النظرية القديمة ــ التقليدية ــ واستخلص من القانون الكنسي نظرية توفيقية أصبحت تعرف بالنظرية الحديثة أو بنظرية القضاء الفرنسي [14] وأصبح الفقه الفرنسي يؤيد القضاء في الأخذ بهذه النظرية، ومن القضاء الفرنسي انتقلت كذلك إلى القضاء المصري حيث تبناها تبعا لذلك المشرع المصري نفسه مع الحفاظ على الأسس العامة للنظرية التقليدية فاذا بالمادتين 136 ــ 137 تشترطان أن يكون للالتزام سبب مشروع، وغير مخالف للنظام العام، وأن السبب اذا لم يذكر في العقد اعتبر أن للالتزام سببا مشروعا، ويعتبر السبب المذكور في العقد هو السبب الصحيح حتى يثبت العكس، فبهذه النصوص يرى الدكتور سمير أن المشرع المصري عن طريقها أخذ بالنظريتين معا [15].

ويرى الدكتور مامون الكزبري أن المشرع ــ المغربي أخذ بالنظرية التقليدية للسبب وصاغ أحكامها في المواد 62 إلى 65 على النمط الذي كان اعتمده المشرع الفرنسي في المواد 1131 إلى 1133 من القانون المدني الفرنسي » [16].

ويرى الأستاذ الكزبري أيضا أنه ينبغي تغيير نصوص التشريع المغربي وفق النظرية الحديثة، التي اعتمدها القضاء الفرنسي.

وأساس هذه النظرية هو اعتماد الباعث الرئيسي الذي حمل المتعاقد على التعاقد أي سبب العقد مشترطا في هذا الباعث الدافع أن يكون مشروعا [17].

وقد طبق القضاء الفرنسي هذه النظرية ببطلان كثير من التصرفات بناء على عدم شرعية هذا الباعث [18].

وتشترط هاته النظرية قيام البينة على عدم شرعية الباعث، ويقع عبء الاثبات على من يدعي عدم الشرعية، إن كان موجودا.

كما أنه في عقود المعاوضة تشترط النظرية أن يكون الطرفان على علم بعدم شرعية الباعث ضمانا لاستقرار المعاملات،أما في عقود التبرع فلا يشترط ذلك، بل يمكن

إبطال العقد بسبب عدم مشروعية الباعث في عقد التبرع، حتى ولو لم يكن الطرف الآخر على علم بذلك[19]

والحقيقة أن كلا من النظريتين أتت موافقة لآراء جماعة من فقهاء الشريعة الاسلامية، مما يؤكد أن مصدر نظرية السبب بوجهيها التقليدي والحديث لهما مساس قوي بالتشريع الاسلامي وهذا ما يهمنا توضيحه في المبحث القادم بحول الله.

المبحث الثالث

المعانيَ المختلفة للسبب بين الشريعة والقانون :

قسم الدكتور سمير السبب إلى معاني مختلفة أهمها ثلاثة هي :

1 ــ يقصد باصطلاح السبب في المعنى الأول : السبب المنشىء وهو مصدر الالتزام كالعقد، والعمل غير المشروع والاثراء بلا سبب والارادة المنفردة والقانون وحكم القاضي [20].

2 ــ والمعنى الثاني هو السبب الدافع وهو الباعث الذي دفع المتعاقد إلى ابرام العقد.

3 ــ أما المعنى الثالث فهو السبب النهائي أو السبب القصدي وهو الغرض المباشر الذي يقصد المتعاقد الوصول إليه [21] وإننا نلاحظ أن الشريعة الاسلامية سبقت غيرها من الشرائع والقوانين إلى تنظيم مختلف حالات السبب، بل يمكن التأكيد على أن القوانين الأوربية أخذت فكرة السبب بأجمعها من بحوث علماء الشريعة الاسلامية، وبالمقارنات التالية يتبين ذلك واضحا.

ففي الاصطلاح الأول عند الدكتور سمير، نجد القرافي قال ما نصه : « قاعدة الفرق بين الأسباب العقلية، وبين الأسباب الشرعية اذ الأسباب العقلية هي العلل العقلية لأن العلل العقلية لا توجب معلولها، إلا حالة وجودها وإذا عدمت لا يوجد معلولهاء إلى أن قال: وكذلك هذه الأسباب الشرعيات إذا عدم آخر جزء منها عدمت جملتها فلا ينبغي أن توجب حينئذ حكما بل تقدر مسببات هذه الأسباب [22].

وفي قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ما يشابه إلى حد بعيد السبب المنشىء الذي هو المصدر عند أصحاب القوانين الوضعية، وذلك بقوله : « فأحكام الله كلها مطبوعة بالحكم محالة على الأسباب والشرائط، التي شرعها ، كما أن تدبيره وتصرفه في

خلقه مشروط بالحكم المبنية المحفوظة مع كونه الفاعل للأسباب، والمسببات ولو شاء لاقتطع الأسباب عن المسببات، ودل ما بينهما من التلازم، فكما شرع للتحريم والتحليل والكراهة والندب والايجاب أسبابا وشروطا كذلك وضع لتدبيره وتصرفه في خلقه أسبابا وشروطا » (23).

ففي الأمثلة التي ساقها من كل واقعة من صور الحياة ورد ما يدعم ما يطلق عليه البعض السبب المنشىء للالتزام، وأنه هو مصدره.

إلا أنه ينبغي التنبيه إلى أن هذا النوع من السبب ليس هو المقصود بالسبب الذي نتناوله هنا، ولو كان هو لا أكتفي بالتعرض للسبب أثناء دراسة تصنيف مصادر الالتزام.

وعلى أي حال فهذه التقسيمات ليست من ابتكار علماء الغرب لأنهم مسبقون إليها من طرف علماء الاسلام، فالآراء السالفة في شأنها لبعض قدامى علماء الشريعة الاسلامية، تبين ذلك وقد بقي السبب كشرط من شروط صحة العقد معمولا به عند علماء المالكية بالمغرب مع بقية النظريات الأخرى الآتية، قال فيه الشيخ ماءالعينين عالم الصحراء المغربية ما نصه :

« والكل إما أسباب أوشروط أو مانع عن ذا فلا ينحط »

قال في شرحه للنظم المذكور :

« أعني أن الأول الذي هو خارج عن مقدور المكلف مثال السبب من الزوال، فانه سبب الوجود مثل زوال الشمس لوقت الظهر، والبلوغ لبعض الواجبات لأنه شرط في التكليف كوجوب الصوم وغيره.

وصح في النكاح مثل الثاني وصح فيه المثل في الايمان

أعني أن الثاني الذي هو داخل في مقدور المكلف صح فيه المثل في النكاح، فانه سبب في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة، وحلية الاستمتاع فقد ترتب وجودهما على العصمة التي كان سببها الزواج، وهو مصدرها وأنه كذلك شرط في وقوع الطلاق، والمراجعة » (24).

يمكن اعتبار السبب في هذا السياق مصدرا من مصادر الالتزام وسببا من أسباب العقد لأن التوارث والطلاق والاستمتاع حصلا بسبب العقد الذي بني عند الأصوليين على سبب الرغبة في الاستمتاع، وارتباط الجواز يكون هنا السبب مباحا أو

غير مباح وأن الاستمتاع ناتج عن الزواج.

2 ـــ أما الاصطلاح الثاني الذي أشار إليه الدكتور سمير فينبغي الرجوع به إلى قول القرافي.

« أما إذا قلنا انعقد له سبب يقتضي المطالبة بالتمليك فهو مناسب لا أن يعد مالكا من حيث الجملة تنزيلا لسبب السبب منزلة السبب، وإقامة للسبب البعيد مقام السبب القريب فهذا يمكن أن يتخيل وقوعه »[25]

على هاته الحالة تشابه المصدر إذ كل منهما ينشأ الالتزام على الصيغة التي هو عليها عقدا، أو هبة، أو واقعة معينة.

أما الاصطلاح الثاني فلقول المرجع السابق في تحليله لحكم الرخصة، والفرق بين من ملك أن يملك ومن ملك رخصة التملك والغاية من ذلك بقوله « كانزال السبب البعيد منزلة السبب القريب » [26] فهذا يسوق إلى أن هناك سببا دافعا هو الذي حمل الملتزم على التزامه فهو بهذا الحال يمكن أن يطلق عليه التعبير المعاصر « السبب الدافع ».

3 ـــ أما الاصطلاح الثالث فتمكن مقارنته أيضا بقول القرافي :

وتنقسم الأسباب الشرعية إلى ما يقتضي ثبوتا كالبيع، والهبة، والصدقة وإلى ما يقتضي إبطالا لسبب آخر كفوات المبيع قبل القبض يقتضي إبطال مسبب السابق وهو البيع، وكذلك الطلاق والعتاق يقتضيان ابطال العصمة السابقة المترتبة على النكاح، والملك المترتب في الرقيق على سببه، وإذا قلنا ان الفوات يوجب الفسخ فهل يقتضيه معه، لأن الأصل عدم تقدم السبب [27] فيدرك من تحليلات القرافي هاته أن العلل تشكل مصادر الأشياء وأسسها لأنها ينبى عليها كيان الشيء وجودا وعدما، بينما الأسباب هي الأغراض المباشرة التي حملت الملتزم بالتزامه كما سيأتي.

ولما تعرض ابن القيم للعقد الذي تمت أركانه وشروطه ثم وجده على حالة تخالف ما يطلق عليه اليوم الآداب والأخلاق العامة عند رجال القانون، فأصبح لابد من ابطاله. قال :

« ثم قواعد الفقه الاسلامي لا تحرم مثل ذلك [28] فان هذه العقود التي لم يشترط المحرم في صلبها عقود صدرت من أهلها في محلها مقرونة بشروطها فيجب الحكم بصحتها لأن السبب هو الايجاب والقبول، وهما تامان، وأهلية التعاقد لانزاع فيها، ومحلية

العقد قابلة فلم يبق الا القصد المقرون بالعقد، ولا تأثير له في بطلان الأسباب الظاهرة (29) الا اذا كان هو الدافع إليها مباشرة.

فابن القيم هنا يستند على آراء الشافعي في الموضوع، فيقر السبب القصدي بعيدا كان أو قريبا فيبني عليه بعض الأحكام التي أقرت السبب القصدي قبل سن نظرية السبب لدى فقهاء الكنيسة، وغيرهم من فقهاء القوانين الوضعية. وبذلك يكون تأثر تلك القوانين بنصوص الشريعة الاسلامية واردا بشكل قوي جدا فما بالك اذا بقانون بلد مسلم مثل المغرب.

المبحث الرابع
مراحل نظرية السبب في الفقه الاسلامي

سنحاول المقارنة بين مختلف مراحل السبب لدى الفقه الغربي، وبين السبب عند مختلف أئمة الشريعة الاسلامية، علما بأن الفقه الاسلامي يمتاز بنظريته الموضوعية، مما جعله يعطي للتعبير الظاهر المقام الأول بصفته مترجما للارادة الظاهرة لطرفي الالتزام، فبهذه الصفة لم تبرز فيه نظرية السبب على الشكل الذي ظهرت فيه عبر مراحلها المختلفة في الفقه اللاتيني بينما أتى الفقه الجرماني قريبا من أحكام الفقه الاسلامي في هذا المجال.

فأخلاقيات الفقه الاسلامي وحفاظه على استبعاد المعاملات، التي من شأنها، أن تدنس بها حرمة الانسان أو تقلل من الروح الانسانية في شعوره أو تمس من حرمة الأخلاق التي اعتبرها مقدسات يجب أن تراعى حرمتها، كل ذلك جعل الفقه الاسلامي يترجم السبب إلى اعتبار القصد الذي دفع إلى المعاملة ليحكم بواسطته على الجواز أو عدم الجواز ومن هنا أتت فكرة السبب التي هي في الاسلام تتعلق بالجانبين الروحي بما فيه من طاعات واعتقادات والمادي بما فيه من معاملات.

وللسنهوري تعريف في هذا الشأن قال فيه :

فالسبب أحيانا يختلط بالصيغة وأحيانا أخرى يمتزج بالمحل « فلا يعتد بالسبب أي الباعث على التعاقد الا حيث يتضمنه التعبير عن الارادة (30).

ولابن نجيم بحث قيم حول دور النية في تكييف العقد، والمقصود بها هنا الدافع (31).

فالباعث له دور هام في تكييف العقد في الشريعة الاسلامية كقضية المحلل الذي لعن بنص الحديث الشريف (32) مما يبرر اهتمام الشريعة الاسلامية بالأسباب ولقد

تناول ابن القيم الجوزية أثناء تعرضه للحيل الشرعية أمثلة حية تبرهن على تمسك الشريعة الاسلامية بالباعث ومن ذلك : من اشترى سيفا يريد به الجهاد كان عمله هذا عمل خير يثاب عليه، ومن اشتراه ليقتل به مسلما كان شراؤه باطلا، وكذلك من اشترى عنبا ليعصره ويشربه فليس عليه أي اثم وشراؤه داخل في دائرة المباح أما ان اشتراه ليعتقه حتى يتخمر فشراؤه باطل وهو آثم.

ففي كل هذه الصور شكل الواقعة واحد فالبيع في كل تلك الحالات التقى فيه ايجاب وقبول على محل مباح في حد ذاته ولكن بسبب الباعث اختلفت الأحكام فشراء العنب في حد ذاته حلال ولا شيء فيه ولكن اذا اشتراه من أجل أن يصنع منه خمرا فهذا حرام وذلك الشراء باطل، وأيضا من أجر دارا بنية أن يسكن فيها فهذا عمل مباح أما ان اشتراها ليتخذها محلا للدعارة فالعقد باطل، ان علم به الطرف الآخر وحرام عليه هو أي المكتري ان لم يعلم به الكاري [33].

المطلب الأول

نظرية السبب في الفقه الحنفي والشافعي، وما بينها من تشابه مع النظرية التقليدية للسبب عند الغرب

تشابه نظرية السبب في الفقه الحنفي والشافعي ما عليه تلك النظرية في الفقه الجرماني فهي غير بارزة.

وقد سبق بأن قلنا بأن الفقه الاسلامي بأسلوبه ومنهجيته الخاصة لا يصوغ كل نظرية على حدة، بل يورد تلك النظريات أثناء تطبيقات ربما تكون في غالب أحوالها تعالج موضوعا أو مواضيع مشتركة كأركان العقد مثلا ومن هذه الحالات ما يلاحظ في نظرية السبب.

ويقول السنهوري بأن فكرة السبب عند علماء المذهبين الحنفي والشافعي تقارب النظرية التقليدية وتتفق مع آراء الفقه الجرماني [34].

« فالسبب بمعنى الباعث لا يبحث عنه خارج العقد بل يجب أن يكون موجودا في صيغة العقد ذاتها داخلا في دائرة التعاقد، وبذلك لا يعتد بالباعث إذا لم تتضمنه صيغة العقد أو التعبير عن الارادة ويجب على هذا الأساس الوقوف عند الارادة الظاهرة،

وما تضمنته من بواعث ودوافع فاذا كانت هذه الارادة لا تتضمن سببا غير مشروع فالعقد صحيح » [35].

وللشافعي موقف صريح في هذا الشأن يلخصه قوله في كتاب الأم ما يلي : أصل ماأذهب إليه أن كل عقد كان صحيحا في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتابعين وأجزته بصحة الظاهر وأكره لهما النية اذا كانت النية اذا ظهرت تفسد البيع » [36].

فالمبدأ هنا هو الاعتداد بالسبب اذا تضمنته صيغة العقد أو ما يعرف اليوم بالتعبير عن الارادة في حين لا يعتد بالسبب الباعث اذا لم تتضمنه صيغة العقد عند البعض.

ففي الحالة الأولى اذا ذكر السبب صراحة وكشف طرفا العقد عن السبب الباعث لهما على التعاقد، فان كان الباعث مشروعا فالعقد صحيح وإن كان الباعث غير مشروع فالعقد غير صحيح، وقد يكون السبب صريحا كما يمكن أن يكون ضمنا [37].

وللكاساني تطبيقات وآراء مفيدة قال فيها :

« ففي الصيغة الواضحة أتى النهي صريحا بالكتاب والسنة فقال الله تعالى ﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا لتبتغوا عرض الحياة الدنيا ﴾ وروى عن رسول الله ﷺ أنه « نهى عن مهر البغي » [38].

واستعرض البدائع جملة من التطبيقات لبيوع ينص فيها على أسباب نهى عنها الشارع مبينا بطلان العقد الذي تضمنها.

وجاء في الزيلعي أن الاستئجار على الغناء، أو النوح أو الملاهي غير جائز لأن الأجرة على المعصية حرام [39].

وفي الفتاوى الهندية ان اجرة النائحة والمغنية واجرة الفحل لينزيه كلها غير جائزة ولو استأجر ذميا ليبيع له أشياء محرمة فذلك غير جائز [40].

أما ان كان السبب مستخلصا حسب تعبير السنهوري في المرجع السابق من طبيعة المحل. فاذا كان غير منتفع به كالقرد في احدى الروايات، أو الخنزير أو الخمر، فانه حرام وبالتالي يكون التعاقد عليه باطلا، فالسنهوري هنا استخلص الباعث من المحل [41].

وتعرض الكاساني لخلافات واقعة في المذهب الحنفي نفسه، دارت حول ما يمكن أن يلحق العقد بسبب جواز أو عدم جواز السبب، مثل بيع الأشياء المختلف في جواز استعمالها كآلة الطرب، ففي ذلك خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه[42] وتلك الحالات يستخلص فيها السبب من المحل مثلما ذهب إليه السنهوري أعلاه وحينئذ يحكم على السبب من خلالها وبه يبطل العقد، أو يجاز.

وقد يكون المحل مشروعا والسبب غير مشروع فيبطل العقد بسبب عدم مشروعية السبب مثل أن يؤجر الانسان على الكف عن ارتكاب جريمة، فالعقد في مظهره سليم ولكن الكف عن ارتكاب الجرم واجب بحكم الشارع ولذا فكف الانسان عنه بواسطة أجر يجعل هذه المعاملة باطلة.

وأيضا أم الولد لا تؤجر على ارضاعه لأن نفقتها على أبيه، وإذا كان الأب فقيرا وجب عليها ارضاعه، فاستئجار أم الصبي غير جائز لقول الله عز وجل : ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾ مع أنه لو أجر غير منكوحته على ارضاع ولده جاز [43].

وفي الفتاوي الخانية أيضا تأييد لهذا الرأي « فأمير العسكر ان قال لأحد الجنود من المسلمين أو الذميين ان قتلت ذلك الفارس فلك مائة درهم فقتله لا شيء له لأنه جهاد والجهاد واجب والواجب لا يؤجر عليه » [44].

والمذهبان الحنفي والشافعي لا يعتدان بالسبب اذا لم « تتضمنه صيغة العقد » مما عبر عنه السنهوري « بالعقد المجرد » قائلا بأن الفقه الاسلامي يعتد بالعقد المجرد في حالات محدودة ومثل لذلك بعقد الكفالة فهو عقد مجرد في الفقه الاسلامي بل هو أكثر منه تجريدا في الفقه الحديث [45].

واقتبس السنهوري موقفه هذا من قول المبسوط للسرخسي :

« اذا كفل رجل من رجل بألف درهم ثم غاب الأصيل، فادعى الكفيل أن الألف من ثمن خمر فانه ليس له بخصم لأنه التزم المطالبة بكفالة صحيحة، والمال يجب على الكفيل بالتزامه بالكفالة وان لم يكن واجبا على الأصيل [46].

فالخلاف هنا كما شرحه السرخسي واعتمده السنهوري هو أن المدين الكفيل في الفقه الاسلامي حسب رأي السرخسي ليس له حق في الاحتجاج بعدم شرعية السبب.

قال السنهوري ونرى من ذلك أن التزام الكفيل مجرد إلى حد أن الكفيل لا

يستطيع أن يحتج على الدائن بأن الدين غير مشروع لأنه ثمن خمر، بينما المدين يستطيع أن يحتج بذلك على الدائن في الفقه الغربي الحديث الذي يبيح للكفيل أن يحتج بذلك على الدائن بالأوجه التي يحتج بها المدين نفسه فيجوز للكفيل في المثل الذي نحن بصدده أن يحتج على الدائن بعدم مشروعية الدين [47] ومن هنا يتبين أن الفقه الاسلامي أعطى للسبب مكانة أسمى من تلك التي أعطيت له في التشريعات الغربية جرمانية أو لاتينية.

وعلى رأي فقهاء الحنفية، والشافعية، فان بعض العقود اذا استكملت شروط الصحة فلا يمكن أن تبطل بمجرد النية، فمثلا وكما سبق من باع عصيرا لمن لم يذكر أنه سيجعل منه خمرا فالبيع جائز، ومن أجر دارا ثم استغلها بعد أن اجرها في أشياء غير جائزة لم يفصح عنها فالعقد جائز ولو أن ذميا اكترى دارا من مسلم ولم ينص على [48] غايته من كرائها ثم اتخذها مصلى لنفسه فلا يمنع، أما ان اتخذ منها كنيسة فلجماعة المسلمين منعه لمخالفة ذلك لنص الحديث الشريف « لا خصاء في الاسلام ولا كنيسة » فما دام الباعث لم يذكر في العقد فلا يؤثر في صحته فمنع المسلمين للذمي عندما يتخذ من الدار كنيسة يضرب فيها الناقوس أتى من جهة حكم الحسبة لأن المعصية التي تقام فيها استخفاف بالمسلمين (النظام العام)، أما عقد الايجار في حد ذاته بقي صحيحا لأن الباعث لم يذكر في العقد.

ومثل هذا زواج المحلل ان لم يذكر أنه يريد تحليلها لزوجها السابق بقي العقد صحيحا، وان كان ينوي تحليلها في قرارة نفسه باء بالاثم وارتكب محرما ولكن ما دام لم يذكر مراده في العقد فلا سبيل إلى إبطاله لعدم ذكر الباعث [49].

المطلب الثاني
نظرية السبب في الفقه المالكي والحنبلي
مقارنة بالنظرية الحديثة للسبب

امتاز الفقه المالكي بالتحري في كثير من الحالات، التي منع التعامل فيها لما يمكن أن يجره ذلك من وقوع في المحظور، ومن الأمثلة الحية على هذا فكرة سد الذرائع التي حرم بواسطتها معاملات متنوعة، لم يقف موقفه في شأنها غيره من بقية المذاهب الأخرى، ولهذا فلا أقول ما قال المرحوم السنهوري من أن « نظرية السبب في الفقه الحنبلي والمالكي تبدو أقرب إلى نظرية السبب في الفقه اللاتيني[50]

بل أميل إلى أن الفقه اللاتيني تأثر في هذا المجال أثناء صياغة نظرية السبب الحديثة بنظريات المذهبين الحنبلي والمالكي، لأن أحكام السبب عرفت لدى علماء المذهبين المذكورين بعدة قرون، قبل صياغتها من لدن العلماء اللاتينيين، ومما يؤكد هذا الميل هو وجود كثير من الكتب الاسلامية، في مختلف المكتبات الأوربية، والاتجاه المبكر للمستشرقين في محاولة ترجمة تلك الكتب وأيضا كون مختلف جهات التشريع نشطت في محاولة معرفة ما تنطوي عليه تلك الكتب من كنوز فلا غرابة اذا والحالة هذه أن تكون نظرية السبب الحديثة على ما هي عليه اليوم عند اللاتنيين مستخلصة من كتب المذهبين المذكورين، لأن ما بينهما من تشابه يصعب في نظري أن يأتي عن طريق توارد الأفكار.

ذلك أن فقهاء المالكية والحنابلة ينظرون إلى السبب على أنه الباعث الدافع إلى التعاقد، وعلى أنه يعتبر موجودا حتى يثبت عدم وجوده، ولذا فيعتد به سواء ذكر في العقد أم لم يذكر ما دام معلوما من الطرف الآخر فان كان الباعث مشروعا فالعقد صحيح وان كان غير مشروع لا يصح العقد [51]

ولابن قيم الجوزية بحث رائع حول تعلق العقود بالنيات، ومدار الحكم في غالب الأحيان على القصد حتى ولو كانت صورة الفعل واحدة[52]

وكذلك المالكية يعتدون بالباعث وان لم يذكر في العقد، فلا يجيزون بيع أرض بقصد بناء كنيسة، أو بيع خشب يقصد بشرائه صنع صليب، أو شراء عبد بقصد أن يكون مغنيا، أو استئجار كراريس فيها عبارات النواح [53]

وقد قسم الحطاب أنواع المبيعات إلى ثلاثة أصناف، ومن تلك الأصناف ما هو محرم كشراء آلة الطرب [54]

ويحتم المذهبان الحنبلي والمالكي أن يكون الطرف الآخر على علم بالباعث الذي لم يذكر في العقد، فمثلا اذا باع عمر داره لخالد، وكان هذا الأخير يريد أن يتخذ من الدار مكانا للدعارة فلا يمكن إبطال العقد بعدم شرعية الباعث ــ السبب ــ إلا اذا كان عمر على علم بأن خالداً يريد اقامة مكان للدعارة بتلك الدار، أما إذا اشترى منه دون أن يصرح له بالسبب ولم يدرج في العقد ولم يكن على علم به، فلا يمكن ابطال العقد حتى ولو أقدم خالد على استغلال الدار في الدافع المذكور بعد ذلك[55]

والفرق في هذا بين المذهب الحنبلي والحنفي هو أن هذا الأخير لا يبطل البيع عند عدم ذكر السبب، بينما في الفقه الحنبلي يبطل بالسبب حتى ولو لم يذكر في العقد بمجرد

أن يكون الطرف الآخر على علم به ويقول السنهوري إن علم البائع يستخلص من القرائن[60].

وتستخلص مواقف المذهب الحنبلي من أقوال المغني في هذا الموضوع وهي :

« وبيع العصير ممن يتخذه خمرا باطل، وجملة ذلك أن بيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمرا محرم وكرهه الشافعي، وذكر بعض أصحابه أن البائع اذا اعتقد أنه يعصرها خمرا فهو محرم وان كان يكره اذا شك فيه، وحكى ابن المنذر عن الحسن وعطاء والثوري أنه لا بأس ببيع التمر لمن يتخذه مسكرا قال الثوري بع الحلال ممن شئت، واحتج لهم بقول الله تعالى « وأحل الله البيع » ان تم بأركانه وشروطه[56]

كما جاء في الحطاب أيضا بيع العنب لمن يعصرها خمرا وبيع ثياب الحرير لمن يلبسها من الرجال غير جائز[57].

ومما يؤكد التشابه بين نظرية السبب الحديثة، وبين نظريات فقهاء المذهب الحنبلي ما قاله ابن نجيم : يمكن أن يتم العقد صحيحا مستكملا أركان وشروط انعقاده ولكن عن طريق الباعث يكون باطلا، ومثل على ذلك بقوله « قد يكون الباعث مانعا من تنفيذ العقد بعد انعقاده صحيحا ففي الوديعة لا يرد المودع عنده الوديعة للمودع، اذا أرادها هذا الأخير لارتكاب جريمة كمن أودع سيفا، وأراد استرداده للقتل[58]

وأيضا صيد المحرم حرام سواء صاده لنفسه، أو صاده له الغير، ولكنه حلال اذا صيد من طرف الغير، وليس بنية تقديمه للمحرم وصورة الفعل واحدة، وكذلك من اشترى سلاحا ليدافع به عن حوزة الوطن فهو أمر مستحب، أما إذا اشتراه من أجل أن يرتكب به جريمة فهو فعل حرام والبيع فاسد فعن طريق القصد ترتبت أحكام متباينة.

ولابن رجب أن الاسباب في العقود معتبرة، وأعطى أمثلة تتعلق ببيع العينة، وهدية أحد المشركين لأمير الجيش، وقال بأنها تعتبر فيئا لأنها أهديت له بسبب مركزه، وكذلك من اشترى لحما، ثم استزاد البائع فزاده وبعد ذلك رد اليه اللحم بسبب البيع ففي هذه الحالة عليه أن يرجع الزيادة مع اللحم لأنها أعطيت بسبب شرائه[59]

فاذا ما رجعنا الى مواقف القوانين الوضعية من الباعث نجدها متفقة تمام الاتفاق مع الفقه الاسلامي في شأنه وتمشيا مع مبادىء نظرية السبب الحديثة ضمن الاعتداد بالباعث نرى القرافي قال : «والفرق بين من ملك أن يملك، ومن ملك رخصة التملك «الى أن قال : «كانزال السبب البعيد منزلة السبب القريب[60]

الى أن قال في مكان آخر «لأن هذه الأسباب الشرعية تنقسم الى ما يوجب مسببه انشاء، نحو عتق الانسان عن نفسه والبيع الناجز والطلاق الناجز، والى ما يوجب الفسخ فهل يقتضيه معه لأن الاصل عدم التقدم على السبب أو قبله ولأن الانقلاب والفسخ يقتضي تحقق مايحكم عليه بذلك[61]

ولسراج الدين قاسم ابن عبد الله الانصاري «وتنقسم الاسباب الشرعية الى ما يقتضي ثبوتا كالبيع والهبة والصدقة والى ما يقتضي ابطالا لمسبب سبب آخر كفوات المبيع قبل القبض... الى أن قال : «قلت ما قاله صحيح وبما سلف من القول يتبين مذهب العلماء في المعية والسببية أصح»[62]

نستطيع انطلاقا من هذه النصوص الفقهية الجزم بتشابه نظرية السبب الحديثة مع الفقه المالكي والحنبلي ذلك أن اقتصار السبب على الغرض المباشر الذي ساد النظرية في عهد «دوما» الذي جعل السبب كقيد على الارادة لم ينج من سلبيات حالت دون إبطال كثير من المعاملات الهادفة الى تحقيق غرض غير مشروع مما جعل القضاء الفرنسي يهتدي الى الحل الذي يبقي السبب كقيد على الارادة ولكنه على شكل موضوعي يجعله وهو الباعث الرئيسي والدافع نتصور أن الانسان عندما يقدم على إبرام عقد قد تدفعه اليه عدة حوافز لا بد أن يكون أحدها هو الدافع الرئيسي، الذي حمله على التعاقد أكثر من الحوافز الأخرى فهذا الحافز الرئيسي يمكن أن يطلق عليه الباعث أو السبب الرئيسي وهو الذي يجب أن يكون مشروعا وإلا يعتبر التصرف باطلا[63]

وهذا هو الذي رأيناه قريبا قبل عند القرافي معبرا عنه بالسبب الرئيسي أو القريب منزلة السبب البعيد وتشابهه مواقف القضاء الفرنسي بابطال كثير من التصرفات استنادا الى أن السبب الباعث على التعاقد غير جائز وأهم ما طبقت فيه تلك التطبيقات الهبات والمعاوضة، ولكن لابد لتقدير البطلان من إقامة الدليل على عدم مشروعية السبب.

وأيضا هل يشترط أن يكون عدم شرعية السبب علم به الطرف الآخر أم لا ؟ يجيب الدكتور الكزبري على هذا السؤال بأنه ينبغي التفريق بين التصرف بعوض والتصرف بغير عوض ففي الأول يمكن ابطال العقد بمجرد التأكد من أن السبب كان غير مشروع، بينما في عقود المعاوضة لابد من علم الطرف الآخر بعدم مشروعية السبب[64]

ولمزيد التأكد نورد الآراء الفقهية التالية :

قال في المستصفى : «اعلم أنه لما عسر على الخلق خطاب الله تعالى في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسبابا لأحكامه وجعلها موجبة، ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها ونعني بالأسباب ها هنا أنها هي التي أضاف الاحكام اليها كقوله تعالى : ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ وقوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ وقوله ﷺ «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة فان ما يتكرر الوجوب يتكرره فجدير بأن يسمى سببا أما ما لا يتكرر كالاسلام والحج فيمكن أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت﴾وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالمعلومات» (65)

وتعرض القرافي أيضا للسبب فقال : « آعلم أن الايجابات على ثلاثة أقسام قسم اتفق على أن السبب التام تقدمه، وقسم اتفق على أنه جزء السبب وقسم مختلف فيه هل هو من القسم الأول أم من القسم الثاني.

فأما القسم الأول وهو ما تقدمه سبب تام فيجوز تأخيره إجماعا عن السبب كالخيار في عيوب النكاح، وعيوب السلع في البيع، وامضاء خيار الشرط ونحو ذلك كخيار الأمة إذا عتقت تحت عبد، وأما القسم الثاني، الذي هو جزء السبب فهذا لا يجوز تأخيره كالقبول بعد الايجاب في البيع والهبة والاجارة فلا يجوز تأخير هذا القسم إلى ما يدل على الاعراض منهما على العقد لئلا يؤدي إلى التشاجر والخصومات، بإنشاء عقد آخر مع شخص آخر، والقسم الثالث المختلف فيه فمثل الجواب في التمليك اختلف فيه هل هو من القسم الأول فلا يقدح فيه التأخر أو من الثاني فيقدح روايتان عن مالك.

قال اللخمي وأرى إمهال المرأة ثلاثة أيام كالمصراة والشفعة لما في الفرق من العمومية قال الشيخ أبو الوليد بن رشد في المقدمات كان مالك يقول للمملكة والمخيرة الخيار في المجلس فقط كالمبايعة، ثم رجع إلى أن ذلك لها وإن افترقا لاحتياجها للمشاورة، و[illegible] اذا باشرها أو وكيله فان كتب اليها أو أرسل رسولا أو علق على شرط لم يختلف قوله في تمادي ذلك ما لم يطل طولا يدل على الرضا بالاسقاط نحو أكثر من شهرين لأن كلام الزوج سؤال يتصل به جوابه وجوابه للرسالة مع مرسله(66)

وبعد سرد مجموعة من الأمثلة قال في الفرق السابع والستين بعد المائة.

« اذن الله في التقادير لا يترتب عليه صحة التصرف قبل وجود التقادير بدليل إسقاط الشفعة قبل البيع والإذن من الوارث في التصرف قبل مرض الموت وصرف الزكاة

قبل ملك النصاب والتكفير قبل الحنث في اليمين فان هذه التصرفات حينئذ كلها باطلة، وان كان الشارع رتبها وأذن فيها على تلك التقادير، لأن القاعدة أن كل حكم وقع قبل سببه وشرطه لاينعقد إجماعا، وبعدهما ينعقد إجماعا، وبينهما في النفوذ قولان » (67)

إلى أن قال فالمرأة وجد في حقها سبب وهو قول الزوج مع إذن الشرع المقدر، والأمة انفرد في حقها الاذن المقدر فقط ولأن القاعدة تقول أيضا أن حقوق العباد، إنما تسقط باذن العباد (68)

وفي الفروق أيضا ما نصه :

« الفرق بين الأسباب العقلية، والأسباب الشرعية نحو بعت واشتريت، وأنت طالق وأعتقت ونحوه من الأسباب.

قال الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني رحمه الله يثبت مسبب هذا القسم مع آخر حرف منه لشبه الأسباب الشرعية بالعلل العقلية لأن العلل العقلية لاتوجب معلولها الا حالة وجودها، وإذا عدمت لايوجد مدلولها كالعلم مع العالمية والارادة مع المريدية من العقليات، والنار مع الاحراق، والماء مع الارواء من العاديات فكذلك هذه الأسباب الشرعيات اذا عدم اخر جزء منها عدمت جملتها فلا ينبغي أن توجب حينئذ حكما بل تقدر مسببات هذه الأسباب مع آخر حروفها حتى يتحقق المسبب حالة وجود سببه لا حالة عدمه لأن وجود آخر حرف هو الوجود الممكن في الصيغ لأنها مصادر سيالة يستحيل وجودها بجملتها فيكتفي بوجود آخر حرف منها لأنها القدرة الممكن فيها فيحصل به الشبه بين العقليات والشرعيات، وقال غيره من العلماء بل ينبغي أن لا يكون تقدير مسببات هذه الأسباب الا عقب آخر حرف، وان عدمت جملة الصيغة، لأن السبب انما يتحقق قاعدة حينئذ فالفرق مبني على هذه الطريقة ومن وجه آخر يحصل الفرق لأن هذه الأسباب الشرعية تنقسم إلى ما يوجب مسببه إنشاء نحو عتق الانسان عن نفسه والبيع الناجز وإلى ما يوجب استلزاما كالعتق عن الغير فانه يوجب الملك للمعتق عنه بطريق الالتزام بأن يقدر الملك قبل النطق بالصيغة بالزمن الفرد لضرورة ثبوت الولاء له ولبراءة ذمته من الكفارة بالمعتق عنها » (69)

ثم استطرد قائلا : « وتنقسم الأسباب الشرعية إلى ما يقتضي ثبوتا كالبيع والهبة والصدقة، وإلى ما يقتضي إبطالا لمسبب سبب آخر كفوات المبيع قبل القبض يقتضي إبطال مسبب السبب السابق وهو المبيع وكذلك الطلاق والعتاق يقتضيان ابطال العصمة السابقة المترتبة على النكاح والملك المترتب في الرقيق على سببه واذا قلنا بأن الفوات

يوجب الفسخ فهل يقتضيه معه لأن الأصل عدم التقدم على السبب أو قبله لأن الانقلاب والفسخ يقتضي تحقق ما يحكم عليه بذلك خلاف بين العلماء في هذه الوجوه، ويحصل الفرق بين الأسباب الشرعية والعلل العقلية على بعض المذاهب فبطل الشبه بين البابين، وعلى المذهب الآخر يحصل الشبه بينهما(70)

نستطيع الحكم من خلال هذه الأقوال بأن القوانين المدنية تأثرت بالفقه الاسلامي في نظرية السبب، وأن المشرع المغربي في هذا الصدد، انحاز إلى مواقف النظرية التقليدية، فأتى تأثره أكثر بالفقه الحنفي هنا أكثر منه بالفقه المالكي مع وجود نقط التقاء بين المذهبين في بعض الحالات أتت آثارها بارزة في الفصول المتقدمة والمتعلقة بنظرية السبب في التشريع المغربي.

والملاحظة الأخيرة في هذا المبحث هو أنني اضطررت إلى إطالة بحث مختلف أنواع السبب بين الشريعة والقوانين لأهميته في مختلف مصادر الالتزام. والله الموفق للصواب.



الهوامش

(1) الدكتور محمد لبيب شنب في كتاب موجز مصادر الالتزام ص : 202.
(2) الدكتور محمد لبيب شنب موجز مصادر الالتزام 202.
(3) لبيب شنب المرجع السابق ص : 204.
(4) مامون الكزبري المرجع السابق ج 2/ص : 162 ط ح.
(5) وأيضا وردت نفس الآراء فيما يرجع للقانون المصري عند السنهوري في كتاب الوسيط ج 1/ص : 492 ف رقم 277 ط 2.
(6) نظرية الالتزام لسمير عبد السيد تناغو ص : 78.
(7) الكزبري نظرية الالتزام ج 1/ط 2/ص : 177.
(8) الكزبري المرجع السابق ص : 179.
(9) قرار رقم 45 نونبر 1960 مجلة القضاء والقانون العدد 36/35 صفحة 238.
(10) الدكتور سمير المرجع السابق ص :80.
(11) لقد بحثتها في رسالة الماجستير التي قدمتها بدار الحديث الحسنية في شهر نونبر 1979.

(12) نظرية الالتزام لسمير عبد السيد تناغو 80 ـــ 81.
(13) نفسه.
(14) تنظر تحليلات السنهوري، الصدة، والكزبري، وشنب، وسمير وغيرهم في هذا المجال فكلهم متفقون على مضمون هذا القول.
(15) انظر المرجع السابق 85.
(16) نظرية الالتزام في ضوء قانون الالتزامات والعقود المغربية ج 1/ص : 193 للدكتور مامون الكزبري.
(17) الكزبري نفس المرجع ص : 188 ـــ 189.
(18) الكزبري المرجع السابق ثم هامش نفس الصفحة الذي يبين قرارات كثيرة لبعض المحاكم الفرنسية في هذا الشأن.
(19) الكزبري المرجع السابق ثم هامش نفس الصفحة الذي يبين قرارات كثيرة لبعض المحاكم الفرنسية في هذا الشأن.
(20) لقد سبق أن بينت عدم جدوى هذا الاصطلاح في نظري انظر ص :8 أعلاه فقد أوردت فيها عدم اقتناعي بهذا التعريف.
(21) نظرية الالتزام للدكتور سمير عبد السيد تناغو.
(22) الفروق للقرافي ج 3/ص : 219.
(23) قواعد الأحكام في مصالح الانام لابن محمد عز الدين بن عبد السلام ج 2، ص : 130 ـــ 130.
(24) كتاب المرافق على الموافق لجدنا الشيخ ماء العينين رضي الله عنه ص : 63 ط 2 بفاس.
(25) الفروق للقرافي ج 3/ص : 221.
26ـــ27 الفروق للقرافي ج 3/ص :222.
28 يعني هذا العقد الذي استكمل شروط الصحة أي ما أطلق عليه وحيد الدين سوار السبب الفني في كتابه التعبير عن الارادة الاسلامية 499.
(29) اعلام الموقعين ج 3/ص : 172 ـــ 173.
30 عبد الرزاق السنهوري مصادر الحق ج 4/ص : 51.
(31) الاشباه والنظائر ص : 110 ـــ 111.
(32) « لعن الله المحلل والمحلل له » رواه البخاري ومسلم.
(33) اعلام الموقعين لابن القيم الجوزية ج 3/ص : 199، ورسالة في الصورية بين الشريعة والقانون أعدها المؤلف لنيل ماجستير من دار الحديث الحسنية ص : 96. وكذلك كتاب الام للشافعي ج 3/ص : 65.
(34) السنهوري المرجع السابق ج 4/ص : 54.
(35) نفسه وكذلك اعلام الموقعين ج 3/ص : 199 الفقرة 3.
(36) الام للامام الشافعي ج 3/ص : 65.
(37) السنهوري المرجع السابق ص : 56.
(38) بدائع الصنائع ج 5/ص : 169 من ذلك في نفس الصفحة المذكورة من اشترى قمرية على أنها صوت أو طيرا على أنه يجيء من بعيد أو كبشا على أنه نطاح لأن صيغة العقد تضمنت صراحة حالات محظورة فأصبح العقد فاسدا.
(39) الزيلعي ج 5/ص : 125.
(40) الفتاوي الهندية ج 2/ص : 322.
(41) السنهوري المرجع السابق نفسه.
(42) بدائع الصنائع ج 5/ص : 144.

(43) الزيلعي ج 3/ص : 62.
(44) الفتاوي الخانية ج 2/ص : 322.
(45) السنهوري المصدر السابق ج 4/ص : 91.
(46) المبسوط للسرخسي ج 20/ص : 85.
(47) السنهوري المرجع السابق 69.
(48) انظر كلام الشافعي في الام المتقدم في هامش ص : 17.
(49) عبد الباقي السنهوري المرجع السابق ص 63.
(50) مختصر الطحاوي ص : 280 دار الكتب المصرية.
(51) البدائع جزء 4 ص : 189.
(52) يوسف موسى الفقه الاسلامي ص : 200 و429.
(53) وحيد الدين سوار ص : 516.
(54) السنهوري المرجع السابق ج 4/ص : 71.
(55) الاشباه والنظائر لابن نجيم ص : 110.
(56) قال : هل الاعتبار بظواهر الالفاظ والعقود وان ظهرت المقاصد والنيات بخلافها، أم للقصود والنيات تأثير يوجب الالتفات إليها ومراعاة جانبها، وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن المقصود في العقود معتبرة وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حليته وحرمته ــ اعلام الموقعين ج 3/ص : 96.
(57) بدر وديب في كتابه نظرية الباعث والمذهب الحنفي ص : 232.
(58) الحطاب على خليل ج 4/ص : 263.
(59) الحطاب أيضا يفهم من كلام المرجع السابق وكذلك كتاب المغنى لابن قدامة ج 4 /ص : 283 ــ 284.
(60) السنهوري المرجع السابق 73.
(61) المغنى لابن قدامى ج 4/ص 267.
(62) الحطاب جزء 4/ص : 267.
(63) الاشباه والنظائر لابن نجيم ص : 112.
(64) القواعد لابن رجب ص : 321 ــ 323.
(65) الفروق ج 3/ص : 21.
(66) الفروق ج 3/ص : 222.
(67) ادرار الشرق على أنواع الفروق لسراج الدين أبي القاسم قاسم بن عبد الله الأنصاري المعروف بابن الشاط ج 3/ص : 221.
(68) لمحكمة التمييز الفرنسية أحكام عدة في هذا المضمار استند إليها كثير من الفقهاء أثناء استعراضهم للنظرية الحديثة للسبب ومن بينهم الدكتور الكزبري المرجع السابق ج 2/ص : 189.
(69) لمحكمة التمييز الفرنسية أحكام عدة في هذا المضمار استند إليها كثير من الفقهاء أثناء استعراضهم للنظرية الحديثة للسبب ومن بينهم الدكتور الكزبري المرجع السابق ج 2/ ص : 93.
(70) المستصفى لحجة لاسلام محمد الغزالي ص : 93.
(71) الفروق ج 3/ص : 172 ــ 173.
(72) الفروق ج 3/ص : 172 ــ 173.
(73) نفسه.
(74) الفروق ج 3/ص : 220.
(75) نفسه 222.

دراسة تحليلية لقواعد الفقه للمقري

للدكتور محمد الدردابي

الفصل الثالث

بعد أن تكلمنا على عصرالمؤلف وحياته وتراثه، ينبغي أن نقوم بدراسة لكتاب « قواعد الفقه » للامام أبي عبد الله محمد المقري، الذي قمنا بتحقيقه والتعليق عليه : وذلك لنعطي فكرة موجزة عن هذا الكتاب الذي سيخرج ــ ان شاء الله ــ إلى الوجود بعد أن بقي في عداد المخطوطات المنسية حوالي سبعة قرون !

سنخصص هذا الفصل للحديث عن اسم الكتاب، وتاريخ تأليفه، ومنهاجه، ومضمونه، وتعريف قواعد الفقه، وتقسيماتها، وتاريخ تدوينها، وأهميتها في الدراسات الفقهية وأسلوب الكتاب وطريقة تحقيقه، ومصادره، وغيرها.

اسم الكتاب :

لم يذكر مؤلفنا أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقري في طليعة كتابه هذا، عنوان أو اسم الكتاب، كما يفعل كثير من المؤلفين، وإنما اقتصر على ذكر موضوعه فقط، حيث قال : « قصدت إلى تمهيد ألف قاعدة ومائتي قاعدة الخ ». الا أن الذين تكلموا عن هذا الكتاب ذكروه تحت اسم « القواعد »، فصاحب نفح الطيب أثناء حديثه عن المؤلف يقول : « وأما تآليفه فكثيرة، منها كتاب « القواعد » [1].. وهذا ما فعله أبو العباس أحمد بن علي المنجور عندما تكلم على هذا الكتاب أثناء شرحه للمنهج المنتخب للامام أبي الحسن علي بن قاسم الزقاق، حيث سماه بالقواعد [2]، وكذلك سماه بالقواعد : الحطاب في شرحه لمختصر خليل [3]، وبناني في حاشيته على شرح الزقاق لمختصر خليل [4]، وابن الأزرق في كتابه « بدائع السلك في طبائع الملك » [5].

( ) نص من دراسة الدكتور محمد الدردابي عند كتاب قواعد الفقه المقدمة إلى دار الحديث الحسنية

وهو عنوان بسيط ومختصر، على غير عادة المؤلفين القدامى الذين كانوا يختارون لكتبهم أسماء تتركب من جملة أو جملتين، تكون في أسلوب رشيق، وسجع منسجم.

وعلى أي حال، فان الكتاب يؤخذ اسمه من موضوعه، فالقاء نظرة عابرة عليه تدلك بسرعة على أن الكتاب يتعلق « بقواعد الفقه ». وعليه فان اسم الكتاب يكون هو « القواعد » أو « قواعد الفقه ».

تاريخ تأليفه :

لقد اعتمدت في تحقيق هذا الكتاب على نسختين : إحداهما أخذت من الزاوية الناصرية بتمكروت، وأرمز اليها بحرف « ت » وهذه النسخة لم تذكر في آخرها تاريخ تأليف الكتاب.

أما النسخة الثانية، وهي صورة لنسخة كانت عند المرحوم الفقيه محمد بن محمد بن عبد القادر العبادي الذي كان قاضيا بمدينة آسفي، وأرمز إليها بحرف « ع »، وهذه النسخة ذكر في آخرها على لسان المؤلف أن الفراغ من تأليف الكتاب كان يوم الخميس الرابع عشر لشهر رمضان عام خمسة وخمسين وسبعمائة هجرية.

واذا علمنا أن المؤلف توفي سنة 759 هـ [6]، فان فراغه من تأليف هذا الكتاب، يكون في السنوات الأخيرة من حياته، وكان ذلك في المغرب لأن مؤلفنا أبا عبد الله المقري كان يعيش في هذه الفترة في المغرب.

منهاج الكتاب :

يشتمل الكتاب على أبواب الفقه التقليدية من عبادات ومعاملات، وهو يتكون من قواعد، كل قاعدة تختلف في الطول والقصر، فليست على نسق واحد، بل بعضها في سطر أو أسطر، وأخرى أكثر من ذلك، حسبما تقتضيه المعنى.

ولم تعط نسخة « ت » أرقاما للقواعد، أما نسخة « ع » فقواعدها تحمل أرقاما متتابعة من « 1 إلى 1252 »، مما يؤكد أن هذا الترقيم هو من وضع النساخ.

والملاحظ على هذا الترقيم أنه غير دقيق، لأن النسختين، وان كانتا تتفقان في غالب الأحيان في تحديد أول القاعدة وآخرها، فانه في بعض المرات قد تكون قاعدتان

مندمجتين، وذكرت الثانية منهما عرضا، فتعتبرهما النسختان أو إحداهما قاعدتين مستقلتين، وتعطى لكل قاعدة رقما خاصا بها

أما أبواب الكتاب فان نسخة « ت » لم تعنون لبعض الأبواب. أما نسخة « ع » فهي تعنون لكل الأبواب، وعلى أي حال فان هذه الأبواب ليست دائما منسجمة مع المواضيع التي يعالجها الكتاب، ولا ندري هل المؤلف هو الذي وضع هذه الأبواب أم النساخ. ثم إن منهج الكتاب الذي لايتسم دائما بالترتيب الدقيق، يجعل من الصعب فى بعض الأحيان اعطاء تبويب محكم للكتاب، فقد نجد موضوعا واحدا قد تكلم عليه المؤلف في أكثر من مكان.

موضوع الكتاب :

موضوع الكتاب يتعلق بقواعد الفقه، وهو فن قائم بنفسه، متكامل داخل إطاره، وهو يقع بين أصول الفقه وفروع الفقه. ولكي نبين هوية موضوع قواعد الفقه بشكل جلي، يجب أن نذكر تعريفه.

تعريف قواعد الفقه :

القاعدة في اللغة الأساس [7]، وفي العرف : الأصل والضابط والقانون [8]. أما في الاصطلاح : فإن الذين عرفوا قواعد الفقه، لم يتفقوا على تعريف واحد، بل اختلفوا شأنهم في ذلك شأن الذين عرفوا « أصول الفقه ».

وعندما نبحث في تعريف « قواعد الفقه » كعلم وفن مستقل عن غيره من الفنون، يتبين لنا أن التعاريف الموجودة غير دقيقة وغير جامعة وغير مانعة، خصوصا إذا علمنا أن قواعد الفقه ليست من نوع واحد أو صنف واحد. فقواعد الفقه عند مؤلفنا أبي عبد الله المقري ليست هي قواعد الفقه في كتاب « الأشباه والنظائر » للسيوطي، ولا عند العز ابن عبد السلام، ولا عند ابن نجيم في « الأشباه والنظائر »، ولا عند القرافي في الذخيرة والفروق، باعتبار أن القرافي في الفروق لم يجمع قواعده على الشكل الذي أتى به مؤلفنا أبو عبد الله المقري، بل على شكل فروق بهدف توضيح القواعد وتمييز الفروق التي بينها [9].

كما أن « القواعد » التي أتى بها مؤلفنا أبو عبد الله المقري هي غير الكليات والضوابط ــ وإن اشتمل كتابه على بعضها ــ ولذلك فانه من الصعب وضع تعريف جامع مانع لعلم « قواعد الفقه ».

على أنه فيما يخص الكتاب الذي بين أيدينا فإن مؤلفنا الامام أبا عبد الله المقري قد تكفل بنفسه فأعطانا تعريفا لنوع «القواعد» التي وضع كتابه فيها، حيث قال في ديباجة كتابه :

« قصدت إلى تمهيد ألف قاعدة ومائتي قاعدة، هي الاصول القريبة لأمهات مسائل الخلاف المبتذلة والغريبة ــ إلى أن قال ــ : ونعني بالقاعدة : كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة ».

ونستنتج من هذا التعريف أن المؤلف ركز اهتمامه على القواعد التي هي الأصول لأمهات مسائل الخلاف، إذ هي محور تأليفه وموضوع كتابه.

وقد أخرج في تعريفه هذا علم أصول الفقه : ككون الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس حجة، وكحجية المفهوم والعموم وخبر الواحد، وكون الأمر للوجوب والنهي للتحريم ونحو ذلك (10).

كما أخرج القواعد الفقهية الخاصة : كقولنا كل ماء لم يتغير أحد أوصافه طهور، وكل طير مباح الأكل، وكل عبادة بنية، ونحو ذلك (11).

وبعبارة أخرى، أن المؤلف وضع كتابه لنوع من القواعد، هو بين « أصول الفقه » وبين القواعد الفقهية الخاصة : كالكليات والضوابط (12).

وهذا هو الغالب في فعله، والا فانه ذكر أيضا قواعد أصولية وقواعد فقهية خاصة تكميلا للفائدة (13).

وقد عبر القرافي عن هذه المعاني بأسلوب مبسط في كتابه الفروق فقال :(14)
« إن الشريعة... اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان :
« أحدهما المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه الا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الأمر

للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة لعموم ونحو ذلك. وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة[15] وخبر الواحد وصفات المجتهدين.

« والقسم الثاني : قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسس الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، وان اتفقت الاشارة إليه هنالك على سبيل الاجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل[16] » وقد قام المحققون بوضع الكتب لتفصيل قواعد الفقه : كالامام القرافي، والامام المقري، والعز ابن عبد السلام وغيرهم

تقسيم قواعد الفقه :

رأينا فيما سبق أن قواعد الفقه تنقسم إلى قواعد هي الأصول لأمهات مسائل الخلاف وقواعد فقهية خاصة : كالضوابط والكليات. وقد خصص المؤلف كتابه للنوع الأول من القواعد وإن كان في بعض الأحيان قد تكلم على قواعد فقهية خاصة وقواعد أصولية. وهذا تقسيم عام للقواعد الفقهية.

ويمكن أن تقسم قواعد الفقه من ناحية أخرى إلى قسمين أيضا : قواعد هي الأصول لأمهات مسائل الخلاف، وقسم ثان يصدق على النظريات التي تدخل تحت أصل واحد من غير إشارة إلى خلاف[17].

وقد تكلم المؤلف على هذين القسمين أيضا : فالقسم الأول هو الغالب في هذا الكتاب، والثاني موجود كذلك : كالقاعدة 259، وهي إعطاء الموجود حكم المعدوم، والعكس. وقد تكلم الامام الزقاق على هذين القسمين في « المنهج المنتخب »، فتكلم على القسم الأول من أول الكتاب إلى قوله : فصل : « اعطاء ما وجد حكم ما عدم أو عكسه أصل لذاك فاعلم ». وتكلم على القسم الثاني ابتداء من هذا الفصل[18].

تدوين قواعد الفقه :

من الصعب تحديد الفترة الزمنية التي ظهر فيها هذا العلم، أو أول من وضع أسسه وتكلم عليه. فنحن نجد الحطاب في شرحه لمختصر خليل قد أشار في الجزء الأول منه صفحة 57 إلى قواعد الزهري، كذلك أشار القرافي في الفروق في الجزء الثالث منه صفحة 263 إلى قواعد ابن رشد. ولا نعلم شيئا عن قواعد الزهري أو قواعد ابن رشد.

إلا أنه من الثابت أن أبا طاهر الدباس ـــ أمام الحنفية وراء النهرين ـــ الذي عاش في القرنين الثالث والرابع الهجري، قد جمع بعض القواعد الفقهية.

ومن الكتب المتداولة والمطبوعة في ميدان قواعد الفقه :

كتاب « الأشباه والنظائر » للسيوطي، المتوفى سنة 911 هـ

كتاب « الأشباه والنظائر » لابن نجيم، المتوفى سنة 970 هـ

كتاب « قواعد الاحكام في مصالح الانام » لسلطان العلماء العز ابن عبد السلام المتوفى سنة 660 هـ.

كتاب « القواعد » للفقيه الحنبلي عبد الرحمن بن رجب، المتوفى سنة 795 هـ.

وقد وضع أبو العباس أحمد بن ادريس القرافي المتوفى سنة 684 هـ في كتاب الذخيرة شيئا كثيرا من قواعد الفقه مبثوثة في ثنايا أبواب الفقه، ثم ظهر له أن يضيف إلى تلك القواعد قواعد أخرى ويجعلها في كتاب واحد هو كتاب « الفروق ». وقد تضمن كتاب الفروق، كما يقول مؤلفه، 548 قاعدة [19]. وقد اعتمد عليه مؤلفنا أبو عبد الله المقري كثيرا في تأليف كتابه « القواعد ».

ومن أهم الكتب وأعظمها شأنا في علم قواعد الفقه، هو الكتاب الذي قمنا بتحقيقه، وهو قواعد الفقه لأبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقري، فهو يعتبر من أهم المصادر في هذا الفن. وقد وصل لهذه القواعد إلى أكثر من **1200** قاعدة.

ثم جاء أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المتوفى سنة 914 هـ فوضع كتابا في القواعد الفقهية، سماه « ايضاح المسالك إلى قواعد الامام مالك » [20]، أخذ معظمها من قواعد الامام المقري وفروق القرافي.

كذلك وضع منظومة في قواعد الفقه أبو الحسن علي بن قاسم الزقاق المتوفى سنة 912 هـ، سماها « المنهج المنتخب إلى أصول المذهب » وقام بشرحها أبو العباس أحمد بن علي ابن عبد الرحمن المنجور، وقد استعان في شرحه بكثير من قواعد الامام المقري. وقواعد الفقه للامام الزقاق هي من القواعد المشهورة المتداولة، أكثرها ان لم نقل كلها، موجود في قواعد الفقه لابي عبد الله المقري وفروق القرافي.

ثم جاء الامام أبو عبد الله محمد ميارة، فوضع منظومة أخرى في قواعد الفقه، سماها « تكميل المنهج »، وشرحها بنفسه.

وقد طبعت بالطبعة الحجرية، قواعد الزقاق بشرح المنجور، وبهامشها قواعد ميارة مع شرحه لها.

هذه مجموعة من كتب « قواعد الفقه » تقدم لنا ثروة مهمة من القواعد المختلفة، التي تعد مرجعا مهما للباحثين وواضعي القوانين، كما هي مجال خصب للدراسات الجامعية وللقيام بالمقارنة مع مختلف كتب الأصول والفقه وحتى مع القوانين الوضعية المختلفة.

أهمية قواعد الفقه :

قواعد الفقه، بمختلف أنواعها، مبثوثة في كتب الفقه وكتب أصول الفقه، والذين ألفوا في القواعد استخرجوها من الأصول ومن الفقه، وهي شيء أساسي للدارس والمفتي والقاضي. وتظهر هذه الأهمية أن القاضي إذا خالف قواعد الفقه في حكم، نقض حكمه، يقول أبو عبد الله المقرى في القاعدة 1141 : « لا ينقض قضاء القاضي إلا في أربعة مواضع : اذا خالف الاجماع، أو القواعد، أو القياس الجلي، أو النص الصريح الخ » [21].

فالقواعد تقف إلى جانب النص الصريح، والاجماع، والقياس الجلي. والقاضي كما يراعي في حكمه النص الصريح يجب عليه عند الاقتضاء أن يعمل بمقتضى قواعد الفقه، لأن مخالفتها مخالفة لروح الفقه وفلسفته وحكمته. وهذا يؤكد الأهمية القصوى لقواعد الفقه كعلم وفن مستقل بنفسه لا يستغني عنه عالم ولا باحث في ميدان الدراسات الفقهية والقضائية والتشريعية.

وقد نص المؤلف في أكثر من موضع من كتابه هذا على هذه الأهمية التي للقواعد، فهو يقول مثلا في قاعدة 621 : « ... فلا يصح طلاقه (أي الكافر)، ولاظهاره، ويصح اختياره أربعا وإحدى الأختين بالنص والقاعدة... « ويقول في القاعدة 665 : أصل مذهب مالك في التهم إنها على ثلاثة اضرب : قريبة فتراعى : كطلاق من ترثه في مرضه، ولا تختص بالمتهم على الأصح ضبطا للقواعد... « إلى غير ذلك من المواضيع التي حرص فيها على اظهار أهمية « القواعد » كعلم يجب الوقوف عنده والتقيد به.

وقد أبان أبو العباس احمد بن ادريس القرافي في كتابه الفروق هذه الأهمية التي « للقواعد »، فيقول [22]

« وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الاحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتوى وتكشف، فيها تنافس العلماء، وتفاضل الفضلاء... ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية، دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت... واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لاتتناهى، وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناها. ومن ضبط الفقه بالقواعد استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات... ».

هكذا يتضح أن قواعد الفقه تساعد على ضبط جزئيات الفقه، وتغني الفقيه عن حفظ هذه الجزئيات لاندراجها تحت القواعد، واذا لم يكن الفقيه على بينة من هذه القواعد فانه يحتاج إلى حفظ جزئيات الفقه، وهي كثيرة جدا لا تتناهى كما يقول القرافي.

مضمون كتاب قواعد الفقه :

نص المؤلف في أول كتابه « القواعد » على أنه يقصد إلى تمهيد الف قاعدة ومائتي قاعدة. ولكن قواعد هذا الكتاب زادت على هذا العدد، إذ أنها تصل إلى نحو 1250 قاعدة، وقد أشار المؤلف إلى هذه الزيادة في خاتمة كتابه إذ قال : «قد أتيت على ما قصدت زائدا على ما شرطت تكميلا لما أردت ».

كما أن المؤلف زاد على المنهج الذي اشترطه في أول الكتاب، فأتى في بعض الأحيان بقواعد تتعلق بأصول الفقه وقواعد فقهية خاصة.

وقواعد الفقه التي أتى بها مؤلفنا ليست خاصة بالمذهب المالكي، بل هي على مستوى المذاهب الأربعة، فهي في قمة الشموخ الفكري والبحث العلمي الأكاديمي : سواء من حيث المقارنة بين المذاهب، أو من حيث الكشف عن أسرار وأسباب الخلاف داخل المذهب أو على مستوى الخلاف العالي.

وزاد في أهميتها أنها لا تختص بباب أو أبواب من الفقه بل تشمل الفقه كله : عبادات ومعاملات وجراحات، وهي تسير على منهج وان كان غير دقيق في بعض الأحيان من حيث عناوين الابواب، الا أن الأبواب التي وضعت للكتاب تحدد معالمه إلى

حد بعيد، فباب النكاح ــ مثلا ــ يضم قواعد كثيرة ترتبط بهذا الباب، وإذا وجدت قواعد تهم النكاح خارج هذا الباب، أو وجدت قواعد أجنبية داخل باب النكاح، فذلك أمر نادر.

وهذه القواعد منها ما يتعلق بباب واحد فقط، ومنها ما يسري على كثير من الأبواب، ومنها ما يتعلق بالمذهب المالكي، ومنها ما يحكي خلافا بين مذهبين أو أكثر.

وغالبا ما يذكر المؤلف المذهبين المالكي والشافعي في نسق واحد، مما يدل على وجود تقارب بينهما، وفي مقابلتهما يذكر المذهب الحنفي. أما المذهب الحنبلي فقلما يتكلم عليه. ولذلك نجد المؤلف عادة يعيد ضمير التثنية على مالك والشافعي، وان بعد ذكرهما، في بعض الأحيان، ويعيد ضمير المفرد على أبي حنيفة.

ويستدل المؤلف كثيرا بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، وتراه ينتصر لأحد الآراء أو لمذهب من المذاهب، بكل شجاعة وقوة، ولا يهمه مخالفة مذهبه المالكي.

ثم ان بعض القواعد تتشابه مع بعضها، مما يسهل تفسير بعضها بالبعض الآخر، وكذا تحقيق قاعدة بأخرى. وهذا ما نراه ــ مثلا ــ بين القواعد الآتية : القاعدة 664 تشابه القاعدة 1143، والقاعدة 543، تشابه القاعدة 590، والقاعدة 974 تشابه القاعدة 1055 كما أن القاعدة 1105 تساعد على تحقيق القاعدة 1249، والعكس، والقاعدة 675 تساعد على تحقيق القاعدة 1109، والعكس، وهكذا.

وكثير من القواعد تبتدىء بعبارة : « اختلف المالكية... »، أو « اختلفوا... »، وبعضها الآخر يبتدىء بكلمة « كل »، وهذه الأخيرة قلما تحكي خلافا، بل هي إلى الكليات والضوابط أقرب.. وأخرى تبتدىء بقوله : « الأصل... » وهي عادة تبين الأصل من غيره، فيرجح الأصل حتى يدل دليل منفصل على خلافه (23).

وبعضها يرتبط بعلم آخر، كالقاعدة 241 فهي تقوم على تفسير نحوي، والقاعدة 245 تقوم على تفسير قرآني فيه وعظ وارشاد. وقواعد تتعلق بجمع النظائر، وأخرى فيها نصائح كالقاعدة 269.

بروز شخصية المؤلف في كتابه :

لم يكن المؤلف مجرد حاك للأقوال ولا من أولئك الجماعين لآراء المؤلفين السابقين وأصحاب المذاهب، بل كان يوازن ويرجح، ويتحرك عبر أبواب الفقه بكل شجاعة وثقة، فهو فارس جريء له ثقة بنفسه واعتداد بعلمه قلما نجد مثله بين المؤلفين الذين يؤيدون عادة آراء مذهبهم، ويحاولون ألا يخرجوا عن الخط الذي رسمه قادة المذهب السابقين. أما مؤلفنا فهو على العكس من ذلك تماما، ولذلك فهو يعطي لكتابه هذا ميزة التفوق عن مجرد سرد أقوال العلماء إلى نهج سبيل الترجيح بين الأقوال سواء داخل المذهب أم على مستوى الخلاف العالي، فهو قد يخالف مذهبه اذا رأى الحق مع غيره، بل يرجح مذهبا آخر عليه، فالحق يعلو ولا يعلى عليه.

وهكذا نراه يجهر — في بعض الأحيان — بمخالفة المذهب المالكي والانتصار لمذهب آخر، كالمذهب الشافعي، فهو يقول في القاعدة 686 : « ... فلو قال لمن لم يبن بها : أنت طالق طلقتين لزمتاه، بخلاف أنت طالق، أنت طالق، فإنها واحدة كما يقول محمد خلافا لمالك... »

ويحكي قولي مالك والشافعي في القاعدة 1059 ثم يقول : « ومذهب النعمان أصح ».

وفي القاعدة 1035 يقول : « مراعاة درء المفاسد أهم من مراعاة جلب المصالح الا بمنفصل، ومن ثم منع محمد شركة المفاوضة، وعلى مالك والنعمان ترجيح مصلحتها ».

وفي القاعدة 1110 يقول : إن مالكا والنعمان قد اتفقا في أكثر مسائل العدوان وخالفهما محمد، وهو أسد مرمى.

وفي القاعدة 1241 يحكي قولي الشافعي واحمد بن حنبل ثم يقول : وبه أقول، ثم يذكر قول مالك. ويؤيد رأي أبي حنيفة في القاعدة 1247 حيث يقول : والنظر معه.

وفي القاعدة 665 يقول : « ... وهو بمذهب ابن الجلاب خلافا للمدونة والموطأ.

وفي كثير من القواعد يذكر الآراء، ويناقش، ثم يقول في آخر القاعدة : « قلت... » فيأتي برأيه الذي يرتكز عليه في القضية... كما أنه في بعض القواعد يقول بعد سرد الخلاف : وافتيت، كما في القاعدتين 665، و815، وفي القاعدة 792 يقول : ورجحت بيع الجبس... وحكمت به، خلافا للخمي.

وهكذا نجد أن مؤلفنا أبا عبد الله المقري لم يتقيد بقول من الأقوال أو مذهب من المذاهب دون حجة أو دليل، بل هو يناقش ويرجح ويعترض وكأنه عالم مطلق الاجتهاد قد كسر طوق التقليد عن عنقه، مما أعطى لكتابه ــ القواعد هذا ــ قيمة علمية رفيعة في ميدان الدراسات الفقهية المقارنة والخلاف العالي.

محاولة تقييم كتاب القواعد :

إن كتاب « قواعد الفقه » لأبي عبد الله المقري، أكبر من أن يقيم خصوصا في هذا العصر الذي قل فيه الاهتمام بالدراسات الفقهية على مستوى التخصصات الاكاديمية، وقل فيه أيضا النبغاء وأولو الباع الطويل في الثقافة الفقهية.

ولكن إذا كان لكل عمل مميزات حسنة وهفوات أو مثالب، فان كتاب قواعد الفقه قد وصل من حيث المضمون القمة في النضج والثراء الخصيب : سواء من حيث العمق أو من حيث الابداع والابتكار في الفن والمنهج.

ويكفي أن العلماء الذين واكبوا النهضة العلمية العملاقة التي عاش فيها المؤلف، قد أطروا كتاب القواعد، وعدوه من المنجزات العلمية الرائعة. وأن الذين ترجموا للمؤلف ليقفون وقفة إكبار عندما يتحدثون عن هذا الكتاب. يقول الونشريسي : « إنه كتاب غزير العلم، كثير الفوائد، لم يسبق إلى مثله [24]... ». فأبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، صاحب المعيار وغيره، له وزنه ومكانته العلمية، ولرأيه قيمة وصدى، فاذا قال : ان كتاب « القواعد » غزير العلم كثير الفوائد لم يسبق إلى مثله، فذلك يؤكد أن هذا الكتاب كان له جميل الأثر في نفسه، وأنه وجد فيه مادة نفيسة وابتكارا في المنهج والاستنباط.

وهذا أبو العباس أحمد بن علي المنجور في شرحه على « المنهج المنتخب » للامام الزقاق، يقول عن قواعد الفقه للامام المقري : « انها جليلة القدر عظيمة الشأن». [25]
فهذه شهادة أخرى تؤكد مدى أهمية كتاب «القواعد» في ميدان الدراسات الفقهية

العالية. واذا كان لكتاب « القواعد » هذه الأهمية في زمن كانت كتب الفقه فيه رائجة، والتآليف متجددة، والتنافس في هذا الميدان على أشده، فهو في زمننا هذا أعلى مقاما وأرفع منزلة.

ولكن مع ذلك، فإن أي عمل إنساني مهما بلغ من الابداع لابد أن تسجل عليه بعض العثرات، وقواعد الفقه لأبي عبد الله المقري في مستوى رفيع فيما يخص المضمون ومعالجة الموضوع. أما من حيث الأسلوب وطريقة الأخذ من المصادر فإن ذلك يتطلب منا أن نقول كلمة في هذا المقام.

أسلوب الكتاب :

لانطيل الكلام في هذه النقطة، فالقارىء لكتاب « القواعد » يلمس بسهولة الملاحظات التي سنبديها حول أسلوب المؤلف.

إن الفترة الزمنية التي ألف فيها أبو عبد الله المقري هذا الكتاب، كان العلماء يتنافسون فيها على تقديم المختصرات التي تكون صغيرة الحجم غزيرة المضمون حتى يسهل حفظها واستيعابها، ولكن هذه الطريقة كانت لها مساوىء، أهمها أن المختصرات تكون صعبة الفهم، مما يضطر القارىء إلى قراءة كتب كثيرة لفهم مضمونها.

وقواعد الفقه لمؤلفنا جاءت من هذا الصنف من المختصرات، فهي عسيرة الفهم صعبة الادراك، ويكفي أن أبا العباس الونشريسي صاحب المعيار يقول عن كتاب «قواعد الفقه » هذا [26] : « انه كتاب غزير العلم، كثير الفوائد، لم يسبق إلى مثله، بيد أنه يحتاج إلى عالم فاتح ».

فإذا قال أبو العباس الونشريسي المتخصص في الدراسات الفقهية والمتمرس مع أساليب الكتب المختصرة — أن كتاب القواعد يحتاج الى عالم فاتح، فذلك يدل على أن أبا عبد الله المقري كان قد تفنن في الاقتصاد في الكلمات والاختصار في العبارات، فجاء كتابه من تلك المختصرات التي تكلف قارئها جهدا كبيرا ودراسة متأنية كي يفهم مضمونها ويستطلع أغوارها.

والملاحظة الثانية على أسلوب الكتاب، هي أن المؤلف كان ينقل من عدة مصادر دون أن يذكرها في بعض الأحيان، كما أنه لم يكن يسند الأقوال إلى أصحابها في بعض المرات، وربما كان العذر للمؤلف في ذا وذاك أن المؤلفين القدامى كانوا ينهجون هذا السبيل في تآليفهم.

ومن الملاحظات على أسلوب المؤلف في هذا الكتاب أيضا، أنه كان يتكلم عن بعض الأعلام، فيذكر الاسم الشخصي أو الكنية أو اللقب دون أن يعطي البيانات الكافية عن الشخص المقصود، وربما كان السبب في ذلك أن الاسم الشخصي أو الكنية أو اللقب كانت كافية في عصر المؤلف لمعرفة الشخص المراد، ولكن في زمننا هذا يصعب الأمر على القارىء. فمن هو عبد المالك ؟ ومن هو عبد الرحمن ؟ ومن هو عبد العزيز ؟ ومن هو الاصبهاني ومن هو البتي ؟ ومن هو صاحب تهذيب الطالب ؟ ومن هو محمد ؟ — باعتبار أن كل كلمة من هذه الكلمات تصدق على أكثر من فقيه.

وقد ساعدني على معرفة هذه الأعلام المبهمة المصادر التي أخذ منها المؤلف، وتاريخ وفيات الأشخاص لتحديد الفترة الزمنية التي عاش فيها الشخص الذي أراده المؤلف، وكذا تحديد تخصصات الأشخاص ؛ فالمؤلف يأخذ بطبيعة الحال، عن الفقهاء والأصوليين لا عن النحويين وعلماء الأنساب مثلا، وبهذه الطريقة استطعت تبيين الأسماء المبهمة.

إلا أن الاسم الذي أوقعني في الحيرة كثيرا هو اسم « محمد ». فالمؤلف يذكر في كثير من القواعد « محمدا »، وغالبا ما يذكره معطوفا على « مالك » عند ما يتكلم على الخلاف بين المذاهب.

فمن هو محمد هذا ؟

بعد البحث وجدت أن أبا العباس أحمد المنجور نقل في شرحه للمنهج المنتخب للزقاق (ج 1، ملزمة 4، ص 5) — نقل القاعدة 560، ثم قال بعدها : المقصود بمحمد : هو محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة.

لكن تبين لي أثناء تحقيق المخطوط أن كثيرا من الآراء التي نسبها المؤلف إلى « محمد » ليست من فقه محمد بن الحسن الشيباني كما هو في كتب الحنفية، وخصوصا في المبسوط للسرخسي الذي تضمن فقه محمد بن الحسن الشيباني.

ثم إني وجدت في القاعدة 1061 أن المؤلف يقول : « قال محمد : لا يلزم المقر الا اليقين... وقال النعمان يلزمه ألفان إن كان في مجلسين، وخالفه صاحباه ». ويقول في القاعدة : 1190 : « عند النعمان ان العمد لا يحصل الا بما يجرح... وعند صاحبيه ومالك ومحمد : أنه يحصل بالقصد إلى ما يقتل مثله... ». فالمؤلف ذكر في كل من هاتين القاعدتين : محمدا والنعمان وصحابي النعمان، وهما محمد بن الحسن الشيباني وأبو يوسف، وإذن فمحمد هو غير محمد بن الحسن الشيباني، لأنه لا يمكن أن يكون له رأيان في قاعدة واحدة، أو يذكر اسمه مكررا بدون فائدة كما في القاعدة الأخيرة التي ورد فيها « ... وعند صاحبيه ومالك ومحمد... ».

كما أن المؤلف لما ذكر في القاعدة 297 محمد بن الحسن الشيباني مفردا، ذكره باسمه الكامل، فقال : « ... وبه أخذ محمد بن الحسن ».

وقد تأكدت بعد بحث طويل أن المقصود بمحمد هو محمد بن إدريس الشافعي [27]، وذلك أن المؤلف ينقل كثيرا من الفروق للقرافي فنجد ـــ في الموضع الواحد ـــ القرافي عبر بالشافعي والمؤلف يعبر بمحمد. وهذا هو الشأن، مثلا، بالنسبة للقاعدة 686 التي اعتمد فيها المؤلف على الفرق 12 ـــ ج 1 ص 114، المسألة الأولى منه، والقاعدة 650 التي اعتمد فيها على الفرق 97 ـــ ج 2 ص 223، والقاعدة 758 التي اعتمد فيها على الفرق 159 ـــ ج 3 ص 146.

كما أن المؤلف اعتمد في القاعدة 1018 على الوجيز للغزالي، فعبر الغزالي بالشافعي وعبر هو بمحمد.

وبذلك يتبين أن المقصود بمحمد في كلام المؤلف هو الامام الشافعي وليس محمد ابن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة كما صرح بذلك أبو العباس أحمد المنجور في شرحه للمنهج المنتخب، كما تقدم.

والملاحظة الأخيرة على أسلوب كتاب القواعد، أن المؤلف يأتي بكثير من الأحاديث دون أن يخرجها أو يبين درجة صحتها، بل إنه في بعض الأحيان يشير إلى الحديث دون أن يذكره، فيقول مثلا : كما ورد في الحديث، أو يذكر كلمة أو كلمتين أو جملة منه فقط.

وقد رجعت لتخريج هذه الأحاديث، إلى كتب الحديث، وكتب أحكام الأحاديث، والمعجمات الخاصة بالحديث.

ونكتفي بهذه الملاحظات عن أسلوب الكاتب، وهي لا تعد شيئا أمام زخرات الكتاب العلمية وقيمته التراثية، فقد ذاع صيته، واشتهر ذكره، وإن كان سيىء الحظ فلم ير النور عن طريق مطبعة حتى الآن. والأمر لله،

طريقة التحقيق :

لم نتكلم عن الناحية العلمية للتحقيق، فذلك أمر معروف لكل من باشر هذا الفن من الثقافة، ولكن سنتكلم عن بعض الملاحظات التي اختص بها عملي أثناء تحقيق المخطوط.

فكما أشرت سابقا فان « قواعد الفقه » للامام أبي عبد الله المقري صعبة المنال والادراك، وأن القارىء لها يصطدم بصعوبة ادراك مكنونها، اذ أن أسلوبها أسلوب متين، وصياغته مختصرة محبوكة، مما يجعل القارىء يبحث عن المصادر التي تساعده على فهم الكتاب.

وقد عملت أثناء التحقيق على تذليل السبل التي تساعد الباحث في الكتاب على فهمه، فأخذت أرجع القواعد إلى أصولها، أي إلى المصادر التي أخذ منها المؤلف، أو المظان التي تناولت موضوع القاعدة.

فأخذت أشير، في كثير من الأحيان، عقب رقم القاعدة إلى المصدر أو المصادر التي تساعد على فهم القاعدة.

فإذا كان المصدر هو الفروق للقرافي، فذلك يعني أن القرافي قد تناول موضوع القاعدة بالبيان والايضاح والتمثيل أكثر بكثير مما جاء في القاعدة لدى المؤلف.

واذا كان المصدر هو شرح المنجور للمنهج المنتخب، فان معنى ذلك أن المنجور قد شرح ذلك الموضوع في « المنهج المنتخب » ونقل أثناء شرحه قاعدة المؤلف، وأنه بالرجوع إلى شرح المنجور يجد القارىء موضوع القاعدة مبينا على أكمل وجه.

وكذلك إذا كان المصدر هو إيضاح المسالك، أو شراح خليل، أو مختصر ابن الحاجب، أو الوجيز للغزالي، أو غيرها.

وقد سلكت هذه الطريقة، وهي ذكر المصادر بعد رقم القاعدة، إشارة إلى أن المصدر قد تناول موضوع القاعدة، ومع ذلك فإني في بعض الأحيان علقت على جزئيات داخل القاعدة، إذا كان لتلك الجزئية مصدر خاص، أو كان لها أهمية في فهم القاعدة.

وقد فضلت غالبا أن أشير إلى المصادر المطبوعة، لأن المخطوطات ليست في متناول الجميع ولا توجد في كل مكان، ومع ذلك فإني اعتمدت في بعض الأحيان على المخطوطات لأسباب يمليها موضوع القاعدة.

مصادر الكتاب :

اعتمد مؤلفنا أبو عبد الله المقري على عدة مصادر لتأليف وصياغة كتابه « القواعد »، ومن أهم هذه المصادر : القرآن الكريم، وكتب التفسير، وكتب الحديث، والمدونة والموطأ للامام مالك، والمقدمات والبيان والتحصيل لابن رشد، والمختصر، والنوادر لابن أبي زيد القيرواني، والواضحة لابن حبيب، والجواهر لابن شاس، والوجيز للغزالي، والفروق والذخيرة للقرافي، والتنبيه لابن بشير، ومختصر ابن الحاجب، ومختصر ابن الجلاب، وكتب ابن عبد السلام وغيرها.

أما طريقة أخذه واقتباسه من هذه الكتب فهي كالآتي : ففيما يخص القرآن الكريم، فان المؤلف يأتي بآيات قرآنية كثيرة، وهو غالبا لا يذكر الآية كلها بل بعضها فقط، مثلا : « ولا تقف »، « ان يتبعون »، اعتمادا على أن القارىء يحفظ القرآن الكريم، لأن المسلمين قبل هذا العصر الذي اكتسحت فيه الثقافة الغربية البلاد الاسلامية، كانوا يحفظون القرآن، بل أن بعضهم كان يستظهر القراءات السبع أو العشر أو أكثر.

أما الحديث، فان المؤلف يذكر بعضه، أو يشير إليه، دون أن يبين درجة صحته أو الكتب التي روى منها، وهو غالبا لا يذكر الا الأحاديث الجيدة، دون الضعيفة.

وفيما يخص المدونة، فان المؤلف يشير إليها كثيرا، وقد يفسر ألفاظها، ويناقش مضمونها، وفي بعض الأحيان يعترض عليها.

وكذلك الموطأ، فإن المؤلف اعتمد عليه كحديث وفقه، ويعترض على فقهه في بعض المرات.

أما الفروق للقرافي فإن المؤلف قد أخذ منه كثيرا وكثيرا جدا. وطريقة أخذه منه هو أن يلخص في سطر أو أسطر قاعدة قد تكون مبسوطة في فروق القرافي في صفحة أو أكثر. وفي بعض الأحيان يقتبس فينقل باللفظ، أو يتصرف بسيط، وهو يتفنن في الاختصار، حتى انه في بعض المرات يجحف في الإختصار، فتأتي القاعدة غامضة لا تفهم إلا بالرجوع إلى الفروق، وقد نبهت على ذلك في التعاليق كي يرجع القاريء إلى الفروق ولا يظن أن الموضوع صعب المنال عسير الفهم.

واعتمد المؤلف كذلك على الذخيرة للقرافي أيضا، وقلما يشير في كتابه إلى هذين المصدرين أو ينبه على نقله واقتباسه منهما.

كذلك أخذ المؤلف من مختصر ابن الحاجب تارة باللفظ وتارة بالمعنى، وهو من المصادر المهمة التي كان لها ــ بجانب الفروق والذخيرة للقرافي والجواهر لابن شاس ــ دور كبير في تدبيج كتاب «القواعد».

وكانت طريقة اقتباسه ونقله واختصاره من هذه المصادر وغيرها، في غاية الدقة الفنية فجاء كتاب « القواعد » منسجما في صياغته وتركيبه، وتلاقت خلاله المذاهب والآراء والأدلة وتوجيهات الأقوال في نسق بديع وترتيب محكم.

ولا غرابة في ذلك، فمؤلفنا من كبار العلماء الذين لهم تقنية عالية في فن التأليف، ومنهجية رفيعة في صياغة المعاني وسوقها في تسلسل رائع. أما من الناحية العلمية، فله القدح المعلى في مختلف الدراسات الاسلامية وخصوصا الدراسات الأصولية والفقهية، وهو في كتابنا هذا يناقش ويعترض ويتحرك بثقة وجرأة، لا داخل المذهب فحسب بل على مستوى المذاهب الأربعة التي كانت تكون حلبة الصراع الفكري المتعلق بالخلاف العالي لدى العلماء.

والشيء الفريد أن المؤلف يتجول في كثير من أبواب الفقه وفي مصادر مختلفة، ليصوغ قاعدة أو أكثر، وكان الفقه في يده مرآة صافية تعكس أمامه مختلف التيارات الفقهية التي تستجيب لارادته وتتجاوب مع منهجه وتخطيطه المبدع لكتاب « القواعد ».

وعلى أي حال، فان كتاب « قواعد الفقه » لأبي عبد الله محمد المقري، هو من أهم تراثه الذي خلفه، والذي تحدثت عنه كتب كثيرة بكل إعجاب وإكبار، وما ذلك الا للأثر الحسن الذي أحدثه في الوسط العلمي الزاخر في تلك الفترات التي كان الفقه الاسلامي، والمذهب المالكي بالخصوص، قد استعاد نشاطه وجدته، بعد أن نحي عن الحياة العملية أيام الدولة الموحدية، كما هو معروف.

الهوامش



(1) نفح الطيب — ج 7 ص 205.
(2) المنهج المنتخب — ج 1 م 2، ص 2.
(3) الخطاب — ج 3 ص 279.
4 ج 3 — ص 127.
(5) ج 1 — ص 249، وقد قام بتحقيق هذا الكتاب تحقيقا علميا أستاذنا الدكتور علي سامي النشار وقامت بنشره وزارة الأعلام العراقية — الطبعة الأولى، دار الحرية للطباعة — 1397 هـ 1977 م.
(6) هناك أقوال أخرى في تاريخ وفاة المؤلف، حسبما تقدم في آخر الفصل الثاني من هذا الكتاب.
(7) شرح المنجور للمنهج المنتخب — ج 1، م 1، ص 4.
(8) المصدر السابق.
(9) الفروق — ج 1 ص3.
(10) المنجور على المنهج المنتخب — ج 1، م 2 ص1.
11 نفس المصدر.
(12) نفس المصدر.
(13) نفس المصدر.
(14) الفروق — ج 1 ص 2 — 3.
(15) أي عن هذه القواعد التي طريقها اللفظ العربي خاصة، الا كون القياس حجة. انظر تهذيب الفروق — ج 1 ص 8.
(16) ويشهد لثبوت القياس دليل العقل، وهو أن الوقائع بين الأشخاص غير متناهية والنصوص والأفعال والاقرارات متناهية، ومحال أن يقابل مالا يتناهى بما يتناهى فسقط قول أهل الظاهر ان القياس باطل وأن ما سكت عنه الشرع فلا حكم له.. انظر تهذيب الفروق — ج 1 ص 8.

(17) المنجور ــ ج 2، ملزمة 3، ص 7 وما بعدها.

(18) أي في الجزء 2، ملزمة 3، ص 7 وما بعدها، بشرح أبي العباس أحمد المنجور.

(19) الفروق ــ ج 1 ص 4.

(20) قام بتحقيقه صديقنا الاستاذ أحمد الخطابي. طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية مطبعة فضالة ــ المغرب

(21) وانظر كذلك بالفروق ــ ج 1 ص 215، وج 4 ص 40، وتهذيب الفروق ــ ج 1 ص 78، والمنجور على المنهج المنتخب ــ ج 1، م 4، ص 8، وايضاح المسالك ــ ج 2 ص 19، وص 78.

(22) الفروق ــ ج 1 ص 2 ــ 3، وتهذيب بالفروق ــ ج 1 ص 9.

(23) المنجور على المنهج المنتخب ــ ج 2، ملزمة 11، ص 6 وما بعدها.

(24) نفح الطيب ــ ج 7 ص 205.

(25) شرح المنجور للمنهج المنتخب ــ ج 1، م 2، ص2.

(26) نفح الطيب ــ ج 7 ص 205.

(27) رغم أن المؤلف لم يعبر دائما بمحمد، بل يعبر في بعض الأحيان بالشافعي.



القضاء في الإسلام
الى عهد عمر رضي الله عنه

للدكتور أحمد سحنون

تمهيد :

النظام القضائي مرتبط بالجماعة البشرية، ومستواها المدني والحضاري : فطبيعة التجمع، وهي فطرة الانسان، تحول دون عزلة الفرد عن الجماعة، وتوجد نوعا من العلاقات الاجتماعية، إيجابية وسلبية، تتعقد كلما تعقدت الحياة بتطور المدنية، فيزداد من ثم، تشابك مصالح الأفراد وتعارضها، بما يفضي إلى التصادم والخصومات والمنازعات، وتحتاج إلى من ينظر في هذه الخصومات ويفصل فيما بين المتنازعين، كيلا يعيش الناس فوضى لا سراة لهم.

في مجتمع القبيلة، كانت الأعراف والتقاليد توكل إلى شيوخ القبائل أن يفصلوا فيما ينشب بين أفراد الجماعة من خصومات.

وفي المروي من تاريخ العرب في الجاهلية، أنهم عرفوا في أخرياتها، رجالا من حكمائهم وذوي الفراسة فيهم، ندبوهم للقضاء، كما ندبوا كبار شعراء القبائل، للدفاع عن قضاياها في الخصومات. بل إنهم عرفوا كذلك نظام الندوة : يجتمع فيها رؤساء الأحياء للتداول في مهام شؤون القبيلة، والتشاور فيما ينشب من خصومات بين أفرادها أو بين عشائرها وأفخاذها، أوبينها وبين قبيلة أخرى.

والاحتكام في ذلك كله إلى أعراف القبيلة وتقاليدها الموروثة، على ما كان سائدا من أوضاع طبقية لاتقر المساواة بين القبائل، وفيها نابهة وخاملة، ولا تعترف كذلك بمساواة بين عشائر القبيلة الواحدة وبيوتها، بل تتمايز بما لها من عدد وجاه، وما لأسلافها من أيام مشهودات، ثم يتمايز أبناء العشيرة الواحدة، بمقدار ما يتأثلون من مال، وما ينجبون من أبناء.

وجاء الاسلام والبيئة العربية على ما هي عليه من الاعتماد في أحكامها على الأعراف والتقاليد ونظامها القضائي أقرب شيء إلى البداوة وعصبية القبيلة، منه إلى التنظيم والتقنين ومراعاة العدل والقسطاس، فغير هذه المفاهيم عند العرب، ومحق الوثنية بعزة التوحيد، وأقام على أنقاض الجاهلية، ومخلفات العصبية، مجتمع العدل والانصاف، وأمة العلم والحضارة.

وقبل أن نتحدث عن القضاء في عهد عمر رضي الله عنه، نشير الى القضاء في عهد الرسول ﷺ وخليفته أبي بكر رضي الله عنه، لنتعرف من خلال ذلك على التطور الذي عرفه النظام القضائي قبل عهد عمر رضي الله عنه، ولنتبين ملامح العصر والبيئة اللذين كتبت فيهما رسالة القضاء :

أ ــ القضاء في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم

في عصر المبعث تكاملت المبادىء العامة لنظام القضاء في الاسلام، فكانت أقضية الرسول ﷺ وأحكامه، كسائر أقواله وأفعاله وتقريراته، سنة متبعة، وهي أحد الأصلين اللذين تؤول إليهما قواعد الدين الاسلامي وأحكام شريعته ومبادىء منهاجه.

وإلى الرسول ﷺ كان مرجع المسلمين في فقه الدين والقضاء في خصوماتهم ومنازعاتهم فيحكم بينهم بما أنزل الله، وكما أمره الله تعالى في كتابه المبين :

«إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله»(1).

«وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا..»(2).

«وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك»(3).

وأمر الله تعالى المومنين بالرضى والالتزام بما حكم به الرسول ﷺ، فقال عز وجل :

«فلا وربك لايومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما»(4).

وكان الرسول ﷺ يعتمد في أحكامه وفتاويه على الوحي الالهي، فإن لم يكن نزل وحي في القضايا والأمور التي يحتكم إليه فيها أو يسأل ويستفتى عنها: فإما توقف انتظارا للوحي كما حدث في كثير من القضايا والأسئلة التي سئل عنها، من ذلك :

السؤال عن الإنفاق : «يسألونك ماذا ينفقون، قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل، وماتفعلوا من خير فإن الله به عليم»(5).

والسؤال عن الخمر والميسر : يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما»(6).

وعن اليتامى : «ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم»(7).

وعن المحيض : «ويسالونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن»(8).

وعن الانفال : «يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مومنين»(9).

وعن القتال في الشهر الحرام : «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ...»(10).

وعن الأهلة : «يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج»(11).

وعن الروح : «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» (12).

وعن الساعة : «يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو ...»(13).

واستفتاؤهم إياه ﷺ في النساء : «ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لاتوتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن.»(14)

وفي الكلالة : «يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة، إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك، وهو يرثها إن لم يكن لها ولد، فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك، وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين»(15)

وفي قضية الظهار عندما جاءت إليه خولة بنت مالك بن ثعلبة تشتكي إليه زوجها الذي ظاهر منها، وسألته مخرجا من الضيق الذي حل بها، فقال لها ﷺ :ما أمرت في شأنك بشيء حتى الآن، وما أراك إلا قد حرمت عليه، فنزل قول الله تعالى :

«قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير. الذين يظّهرون منكم من نسائهم ماهن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم، وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا، وإن الله لعفو غفور».
وتلاها حكم الظهار(16).

وإما أفتى ﷺ وقضى بما يراه، وهو عليه الصلاة والسلام مبلغ الرسالة، ومعلم الأمة، والحكم له بعد الله سبحانه فيما يتنازعون فيه :
«فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا» (17)

ولا يخرج ما هنا عن حالتين :

الحالة الأولى أن ينزل وحي فينسخ أو يغير ما كان للنبي ﷺ في المسألة من رأي، كما حدث في أسارى بدر عندما رضي برأي أبي بكر وغيره من الصحابة في قبول الفداء منهم، فعاتبه الله تعالى بقوله :

﴿ ما كان لنبيء أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة، والله عزيز حكيم ﴾ (18)

وفي استغفاره للمنافقين :

﴿ استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله، والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾ (19)

وفي صلاته على المنافق عبد الله بن أبي بن سلول :

﴿ ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون ﴾ (20)

وفي إذنه لجماعة من المنافقين عندما استأذنوه في القعود عن الخروج معه ﷺ

في غزوة تبوك، معتذرين بأعذار كاذبة فعاتبه الله بقوله : ﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين ﴾(21)

وتوبته تعالى على الثلاثة الذين تخلفوا عن الخروج للجهاد، لغير نفاق، وصدقوا الرسول ﷺ القول في أنهم لاعذر لهم، فاعتزلهم حتى نزل حكم الله تعالى فيهم :

﴿ لقد تاب الله على النبيء والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد تزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رؤوف رحيم وعلى الثلاثة الذين خلفوا، حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا، إن الله هو التواب الرحيم ﴾ (22)

وتوبة الله على النبي ﷺ متعلقة بالعتاب السابق في قوله : ﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم ﴾

فقد عفا الله عنه في اجتهاده في الاذن لهم بالتخلف، ولم يتبين الصادقين في أعذارهم والكاذبين.

الحالة الأخرى أن لا ينزل وحي فتكون أحكام الرسول ﷺ وأقضيته سنة. قال عليه الصلاة والسلام :

« إني إنما أقضى بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه شيء » (23)

وقال : « إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئا فإنما أقطع له قطعة من نار» (24)

والرأي من النبي ﷺ مصيب.

روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال وهو على المنبر : يا أيها الناس، إن الرأي إنما كان من النبي ﷺ مصيبا لأن الله كان يريه وإنما منا الظن والتكلف (25)

وفي هذه الحالة مجال البحث في اجتهاد الرسول ﷺ، وأقيسته.

ومحل الاجتهاد في المصطلح : كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي. لكن الذي صح عنه ﷺ يعتبر دليلا من السنة، فيخرج بذلك من أن يكون موضع نظر أو

مخالفة على نحو ما يجوز على أحكام المجتهدين بوجه عام، مما ليس فيه دليل من كتاب أو سنة.

ومن ثم كان الخلاف بين العلماء في القول باجتهاد الرسول ﷺ وينحصر اختلافهم فيه في أربعة آراء :

الأول : أن ذلك جائز له ووقع منه فعلا، وإليه ذهب الجمهور محتجين بما وقع من مثل قياسه القبلة على المضمضة في عدم إفساد الصوم.

روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : هششت يوما فقبلت وأنا صائم، فأتيت رسول الله ﷺ فقلت : إني صنعت اليوم أمرا عظيما فقبلت وأنا صائم فقال رسول الله ﷺ أرأيت لو تمضمضت وأنت صائم ؟ قلت لا بأس، فقال رسول الله ﷺ : ففيم ؟[26] وقياسه على دين العباد في وجوب قضاء الصوم، وقضاء الحج.

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال : يارسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها ؟ قال : نعم، فدين الله أحق أن يقضى [27]

وكما ورد السؤال عن الصيام ورد عن الحج.[28]

ويرى كثير من الحنفية أنه ﷺ مامور بانتظار الوحي فإن لم يرد كان عدم وروده إذنا له بالاجتهاد.

الثاني : ليس له أن يجتهد لقدرته على النص بنزول الوحي، وإليه ذهب «أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم»، ونقله أبو منصور الماتريدي عن أصحاب الرأي . وعللوا ذلك بأنه لو جاز له ﷺ الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لأن أحكام الاجتهاد تجوز مخالفتها.

الثالث : وقوع الاجتهاد منه ﷺ في الحروب والآراء دون الأحكام الشرعية.

الرابع : التوقف عن القطع في ذلك.[29]

وإلى هذا الخلاف أشار العلامة الآمدى بقوله : «اختلفوا في أن النبي ﷺ هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه ؟

فقال أحمد بن حنبل، والقاضي أبو يوسف : انه كان متعبدا به. وقال أبو علي

الجبائي، وابنه أبو هاشم : إنه لم يكن متعبدا به وجوز الشافعي في رسالته ذلك من غير قطع، وبه قال أصحاب الشافعي، والقاضي عبد الجبار، وأبو الحسن البصري ومن الناس من قال : إنه كان له الاجتهاد في أمور الحرب، دون الأحكام الشرعية والمختار جواز ذلك عقلا ووقوعه شرعا (30)

وبعد أن ساق حجج كل من المانعين والمثبتين وناقشها اطمأن أخيرا إلى تأييد ما قاله الجمهور من جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد.

وأما الإمام الغزالي فأشار إلى هذا الخلاف بقوله : اختلفوا في النبي ﷺ : هل يجوز له الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه ؟ والنظر في الجواز والوقوع، والمختار جواز تعبده بذلك لأنه ليس بمحال في ذاته ولا يفضي إلى محال ومفسدة.

وبعد أن أورد بعض الأسئلة وأجاب عنها قال : أما الوقوع فقد قال به قوم وأنكره آخرون، وتوقف فيه فريق ثالث، وهو الأصح، فإنه لم يثبت فيه قاطع.(31)

وقال التاج السبكي : والصحيح جواز الاجتهاد للنبي ﷺ ووقوعه، ــ وقيل يمنع ــ وثالثها في الآراء والحروب فقط. والصواب أن اجتهاده ﷺ لا يخطىء (32)

وكما اختلف العلماء في اجتهاد الرسول ﷺ اختلفوا في القياس بالنسبة إليه، والجمهور على القول به.

وجمع ابن الحنبلي (33) كتابا في (أقيسة المصطفى محمد ﷺ) وصل بها إلى مائة وتسعين قياسا، أكثرها من البيان، ومنه ما هو صريح المثل. وأما أقضيته ﷺ فقد دونت في كتب الحديث والسيرة، وأصبحت مرجعا للقضاة، والحكام، ونموذجا لما ينبغي أن يكون عليه القضاء في الاسلام.

ومن الذين خصوا أقضية الرسول بالتصنيف : «الحافظ أبو بكر بن أبي شيبة»، صاحب «المسند» ولم نقف على كتابه في الأقضية غير أن الحافظ «أبا عبد الله محمد بن فرج، مولى ابن الطلاع الأندلسي المتوفى سنة 497 هـ، (34) ذكر في آخر كتابه : «أقضية الرسول ﷺ» أن الذي حمله على جمعه أنه وجد لأبي بكر بن أبي شيبة كتابا ترجمه بكتاب «أقضية رسول الله ﷺ» ولم يذكر فيه إلا أقضية قليلة، وهو كتاب صغير (35)

قضاء الرسول ﷺ

في عصر المبعث كذلك، أذن الرسول ﷺ لبعض أصحابه في بعض القضايا بمحضره ليتدربوا على الحكم ويتمرسوا على القضاء.

روي أنه عليه الصلاة والسلام أمر معقل بن يسار المزني [36] أن يقضي بين قوم، فقال : يا رسول الله ما أحسن أقضي، قال رسول الله ﷺ : إن الله مع القاضي ما لم يخف عمدا «ثلاث مرات». [37]

وجاءه ﷺ خصمان فقال لعقبة بن عامر الجهني[38] : «اقض بينهما»[39] وكما أذن الرسول ﷺ لبعض أصحابه في القضاء بمحضره، ندب بعضهم إلى البلاد الحديثة العهد بالاسلام ليفقهوا المسلمين في الدين، ويقرئوهم القرآن ويقضوا بينهم، فكان إليهم الفتية والقضاء. ومن أولهم مصعب بن عمير[40] الذي بعثه النبي صلى الله عليه وسلم مع المسلمين الأنصار من أهل يثرب أصحاب العقبة الثانية، ليعلمهم القرآن وأحكام الاسلام، فكان مصعب للأنصار مقرئا وإماما، يستفتونه في الدين ويلتجئون إليه في حل مشاكلهم وفض خصوماتهم ومنازعاتهم بصفته مبعوث رسول الله ﷺ.

ومن قضاة الرسول ﷺ، أبو موسى الأشعري، عبد الله بن قيس، ومعاذ ابن جبل الأنصاري بعثهما الرسول ﷺ إلى اليمن وقال : بشرا ولا تنفرا ويسرا ولا تعسرا وتطاوعا ولا تختلفا»[41] وذكر القاضي وكيع خلافا في إرسال أبي موسى الى اليمن فقيل : أميرا، وقيل : قاضيا،[42] والذي أكده أبو عبد الله محمد بن الوزير اليمني في كتابه : «الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم» أن النبي ﷺ ولى أبا موسى الأشعري على اليمن مصدقا — أي جامعا للصدقات — وقاضيا، وكان يقضي ويفتي في حياة الرسول في زمنه وفي أيام الخلفاء الراشدين [43]

وأما معاذ بن جبل [44] فقد أرسله ﷺ قاضيا كما يدل على ذلك حديثه الآتي قريبا.

ومنه علي [45] كرم الله وجهه، بعثه ﷺ قاضيا إلى اليمن، فقال : يا رسول الله، ترسلني وأنا حديث السن ولا علم لي بالقضاء ؟ فقال ﷺ : إن الله عز وجل سيهدي قلبك ويثبت لسانك. فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقض حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء.

قال علي رضي الله عنه : فما زلت قاضيا أو ما شككت في قضاء بعد [46]

واستخلف رسول الله ﷺ عتاب بن أسيد [47] على مكة بعد الفتح واليا وقاضيا، وقال : يا عتاب انههم عن بيع مالم يقبضوا وعن ربح ما لم يضمنوا.[48]

وقلد دحية الكلبي [49] قضاء ناحية اليمن، وكان يشبهه بجبريل عليه السلام. [50]

وممن ولي القضاء في حياة رسول الله ﷺ «عمر بن الخطاب رضي الله عنه» يدل على ذلك ما روى أن عثمان قال لعبد الله بن عمر رضي الله عنهم : اذهب فاقض بين الناس، فقال : أو تعافيني يا أمير المومنين ؟ قال : وما تكره من ذلك، وقد كان أبوك يقضي ؟ قال : إني سمعت رسول الله ﷺ يقول : من كان قاضيا فقضى بالعدل، فبالأحرى أن ينفلت منه كفافا فما أرجو بعد ذلك[51].

قال «القاضي أبو بكر بن العربي» معلقا على الحديث : قول عثمان لعبد الله بن عمر : إن أباك كان قاضيا، يعني لرسول الله ﷺ، وكذلك روى عنه، ولم يرد به عثمان قضاءه في خلافته، ولا فهم عنه ذلك عبد الله بن عمر، ولذلك قال له : كان إذا أشكل عليه أمر سأل رسول الله ﷺ، هذا يدل على أن ذلك كان في حياته، ولو أراد بذلك الخلافة لقال : إن أبي كان خليفة ليس فوقه متعصب عليه. فكيف يحتج به في قضاء متعقب مترقب [52]

وأخرج عبد الرزاق عن معمر عن قتادة، والطبراني برجال الصحيح عن مسروق قال : كان أصحاب القضاء على عهد رسول الله ﷺ ستا : عمر، وعليا، وعبد الله بن مسعود،[53] وأبي بن كعب،[54] وزيد بن ثابت،[55] وأبا موسى الأشعري.[56]

وهؤلاء الصحابة الذين ندبوا للقضاء في عهد الرسول ﷺ كانوا يختارون من الفقهاء ومن أهل الحفظ والرواية، القريبى الاتصال بالرسول ﷺ، والتعلم في مدرسة النبوة، فهم كانوا على دراية تامة بالاصلين : الكتاب والسنة، وعلى دراية كافية بمعرفة الأحكام وأوجهها.

وتواجههم مع ذلك مسائل لم تمر عليهم قبل أن يندبوا لهذه المهمة، وكان توجيه الرسول ﷺ لهم، إذا لم يجدوا ما هو صريح من الكتاب والسنة، أن يجتهدوا وسعهم.

ومنه حديث «معاذ بن جبل رضي الله عنه» حين بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن، فقال : كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بما في كتاب الله، قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ، قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله [57]

ولا بأس أن نقف هنا لنحقق دعوى أن القضاء لم يكن يعرف إلا في عهد عمر، وهي دعوى مرسلة تنقصها الحجة، ويعوزها البرهان، وإلا فما القول في الأحاديث التي أشرنا إليها والدالة صراحة على أن النبي ﷺ أذن لبعض أصحابه في القضاء بمحضره، كما استعمل القضاة على الأمصار ؟

وفيم كان سؤال النبي ﷺ معاذا كيف تقضى إذا كان بعثه لغير القضاء ؟

وماذا عن قوله ﷺ لعلي حين بعثه إلى اليمن : فإذا أتاك الخصمان فلا تقض حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء، قال علي : فمازلت قاضيا أو ما شككت في قضاء بعد ؟

وعمال الرسول الذين كان يوجههم إلى القبائل كانوا من الفقهاء ومن أهل الحفظ والرواية كما أشرنا، فإليهم كان المرجع في شؤون الدنيا والدين، وإليهم كان الحكم والفتوى، فكان إليهم القضاء.

وإذا كانت فكرة استقلال القضاء لم تظهر، فيما نعلم، إلا في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإن ذلك لا يعني أنه لم يكن في عهد رسول الله ﷺ قضاة، ولم يسند هذه المهمة إلى أحد من أصحابه.

ب ـ القضاء في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه

كان الموقف دقيقا حرجا، فالمدينة، وكل دار للاسلام، في مأتم الراحل المصطفى ﷺ. والمصاب فيه جليل فادح، والحزن عليه يتجاوز طاقة التجلد ويغلب الصبر.

والظروف عاجلة لاتمهلهم ريثما يتجلدون، والنازلة جائحة لا تحتمل انتظارا.

وزاد من حرج الموقف، أن الرسول ﷺ، لم يعين، صراحة، خليفة على المسلمين، إلا احتمال أن يفهم ذلك ضمنا من أمره ﷺ، ـــ حين ثقل عليه المرض قبيل الرحيل ـــ صاحبه أبا بكر، أن يصلي بالناس، وقبل ذلك في السنة التاسعة للهجرة، حج أبو بكر بالناس. وكذلك حج بهم في السنة الثامنة عتاب بن أسيد.

فإذا كانوا قد تداعوا آنذاك، إلى التشاور في قضية الخلافة، فإن (سقيفة بني ساعدة) التي استقبلت جموعهم، شهدت من تنازعهم وحدة جدلهم وخلافهم، ما ينبىء عن مدى وقع هذه النازلة وعمق تأثيرها على وجدانهم وتفكيرهم.

وعذرهم أنهم بشر، وأن الصدمة كانت فوق الاحتمال، ويكفي أن نذكر موقف «عمر» رضي الله عنه، حين صك سمعه نعي المصطفى ﷺ، لندرك ما أخذ الناس من هول النبأ.

وفي السقيفة، لم يشغلهم بادىء الأمر شخص الخليفة من يكون، وإنما كان عليهم أولا أن يتفقوا على الخلافة فيمن تكون : في قريش ؟ أو في الأنصار ؟

وكان المتوقع أن يجتمعوا على أن تكون في قريش، فمنهم السابقون إلى الاسلام، والعشرة المبشرون بالجنة، وهم صفوة العرب وجيرة الحرم المكي. ومنهم اصطفى النبي ﷺ، فضلا عن مكانتهم في القبائل العربية، أن كان لهم فيها الشرف والرياسة من قديم إلى زمن المبعث، لا ينازعونهما «ولا يفخر عليهم فاخر» (58)

كما كانت لهم الوظائف الدينية الكبرى في أم القرى : الرفادة والسقاية والحجابة والندوة واللواء.

وقد ذهب المهاجرون القرشيون إلى «سقيفة بني ساعدة» لا يتوقعون أن أحدا من المسلمين ينازعهم على الخلافة وهم يروون من حديث نبيهم المصطفى عليه الصلاة والسلام : «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»(59) «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم»(60).

«إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة» الحديث (61) لكن الأمر جرى على غير ما توقعوا : نازعتهم الأنصار في الخلافة، لم

يجحدوا فضل قريش والمهاجرين منها، لكنهم ذكروا أن التفاضل في الاسلام ليس بشرف ولا نسب، بل بالتقوى والإيمان والعمل الصالح. بصريح النص من الكتاب «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (62)

ومن الحديث : «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى» (63)

والأنصار هم الذين آووا ونصروا، وفيهم قال تعالى : ﴿ والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة (64)

وقال لهم النبي ﷺ، حين وجدوا في أنفسهم تألفه لمسلمة الفتح من قريش :

«يا معشر الأنصار، أما والله لو شئتم لقلتم فلصدقتم : أتيتنا مكذبا فصدقناك، ومخذولا فنصرناك، وطريدا فآويناك، وعائلا فآسيناك. أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم في لعاعة من الدنيا تألفت بها قوما ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم ؟ ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وترجعوا برسول الله إلى رحالكم ؟ فوالذي نفس محمد بيده لولا الهجرة لكنت امرأ من الأنصار. ولو سلك الناس شعبا وسلكت الأنصار شعبا، لسلكت شعب الأنصار.

اللهم أرحم الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار» (65) يومها، ذهب الناس من القرشيين مسلمة الفتح، بالشاة والبعير. وذهب الأنصار برسول الله ﷺ، في رحالهم، قد رضوا به حظا وقسما.

والخلافة فرض كفاية، وتبعية الناس لقريش، مرجو منها أن يتحد الصف وتجتمع الكلمة، وهم الذين أقرت لهم العرب بالرياسة من قديم، لم ينازعهم عليها أحد.(66)

أما وقد خالف الأنصار، مع المشهود لهم به من فضل في الكتاب والحديث، فإن الأمر يوم السقيفة أخذ متجها غير ما كان متوقعا.

فهل يكون من هؤلاء أمير، ومن هؤلاء أمير، كما قال قائل من الأنصار يومئذ، يبتغي اتقاء الفتنة، فكان كمن يبتغي إطفاء النار بالزيت !؟

وتعقدت الأزمة وهددت بخطر، لولا أن تداركهم الله تعالى برحمته، فألهم «الفاروق عمر» أن يبادر بحسم الموقف، قبل أن تعصى النازلة على علاج، وترميهم بشرر الفتنة.

في (صحيح البخاري) عن أم المومنين عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت : اجتمعت الأنصار إلى سعد بن عبادة[67] في سقيفة بني ساعدة فقالوا : منا أمير، ومنكم أمير، فذهب إليهم أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة ابن الجراح.[68]

فذهب عمر يتكلم فأسكته أبو بكر، وكان عمر يقول : والله ما أردت بذلك إلا أني قد هيأت كلاما قد أعجبني خشيت أن لا يبلغه أبو بكر، ثم تكلم أبو بكر فتكلم أبلغ الناس، فقال في كلامه : نحن الأمراء وأنتم الوزراء، فقال حباب بن المنذر : لا والله لا نفعل، منا أمير ومنكم أمير، فقال أبو بكر : لا ولكنا الأمراء وأنتم الوزراء، هم أوسط العرب دارا، وأعربهم أحسابا، فبايعوا عمر أو أبا عبيدة بن الجراح، فقال عمر : بل نبايعك أنت فأنت سيدنا وخيرنا وأحبنا إلى رسول الله ﷺ فأخذ عمر بيده فبايعه، وبايع الناس [69]

وبدأ عهد الخلفاء الراشدين.

خطب أبو بكر رضي الله عنه، بعد أن تمت له البيعة، قال :

«أما بعد أيها الناس، قد وليت أمركم، ولست بخيركم، ولكن نزل القرآن وسن النبي ﷺ السنن فعلمنا فعلمنا، اعلموا أن أكيس الكيس التقوى، وأن أحمق الحمق الفجور. وأن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه، وأن أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه الحق.

«أيها الناس، إنما أنا متبع، ولست بمبتدع، فإن أحسنت فأعينوني، وإن زغت فقوموني»[70]

فكانت خطبته رضي الله عنه، أول بيان سياسي وتشريعي لولى الأمر، في تاريخ الاسلام، بعد النبي ﷺ.

وبها افتتح الصديق رضي الله عنه، عهده، وتركها لمن بعده من الخلفاء تقليدا ونهجا. ودخلت في مجموعة (النظم الاسلامية للحكم) وثيقة تاريخية من شهر ربيع الأول، من السنة الحادية عشرة للهجرة.

حرب الردة :

لكن الفتنة التي حسمت بمبايعة الصديق أبي بكر، أول الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، ما لبثت أن أعقبتها أزمات عصيبة ونوازل ملمة، لعل أخطرها نازلة الردة،

ومعها قبائل عربية امتنعت عن إيتاء الزكاة إلى بيت المال، مع إقرارها بالاسلام.

وكان من رأي أبي بكر أن يقاتل المانعين للزكاة كما يقاتل المرتدين عن الاسلام، من حيث كان إيتاء الزكاة ركنا من أركان الاسلام الخمسة. فخالفه في هذا الرأي بعض الصحابة من بينهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي قال لأبي بكر : «كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لااله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله تعالى ؟ ورد أبو بكر على عمر بقوله : «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال» ثم حسم الأمر بكلمته المشهورة : «والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه»

ويقتنع عمر رضي الله عنه برأي أبي بكر فيرجع إلى الحق كعادته، ويقول : فوالله ما هو إلا أن رأيت أن الله شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق [71]

وسير أبو بكر جند الاسلام لقتال المرتدين، ونصر الله حزبه، وإن كلفهم الجهاد في سبيله ثمنا غاليا : استشهد منهم كثير من المهاجرين والأنصار وكبار التابعين، بذلوا حياتهم رضي الله عنهم، فدية لعقيدتهم، لم يبالوا على أي جنب كان في الله مصرعهم. وكان فيمن استشهد منهم، عدد من القراء في وقعة اليمامة فهال ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه وخشي أن يضيع القرآن بموت حفظته، فجاء يشكو إلى أبي بكر رضي الله عنه ويقترح عليه جمع القرآن من صُحُفِهِ المتفرقة، ومن صدور البقية من الصحابة القراء الحفاظ، قبل أن تحين آجالهم، ويستشهد منهم من يرجو الشهادة في معارك الفتوح التي بدأت من عهد الصديق أبي بكر رضي الله عنه.

روى البخاري بسنده إلى «زيد بن ثابت» رضي الله عنه قال : أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده قال أبو بكر : إن عمر أتاني فقال : إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر : كيف نفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ ؟

قال عمر : هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. (قال زيد) : قال أبو بكر : إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه. قال (زيد) :

فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرتني به من جمع القرآن، قلت : كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ ؟ قال : هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع خزيمة الأنصاري (72) لم أجدها مع أحد غيره : ﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم ﴾ حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر في حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنهما (73)

لم يفسح الزمن لأبي بكر رضي الله عنه في خلافته الراشدة :

وليها في ربيع الأول من السنة الحادية عشرة، ولحق رضي الله عنه بالرفيق الأعلى، في شهر جمادى الآخرة، لليلتين بقيتا منه، سنة ثلاث وعشر.

لكن الله سبحانه وتعالى، بارك للأمة في هذه الفترة على قصرها : أرسى رضي الله عنه نظم الحكم للخلافة الراشدة، وثبت قواعد الاسلام في مهب أعاصير الفتنة وجوائح النوازل، وانطلقت الكتائب الأولى من جنود الفتوح الاسلامية التي حققت دولة الاسلام الكبرى، وغيرت مسار التاريخ العام للبشرية، وقررت مصاير ملل وعقائد ودول وعروش، ولغات وثقافات وحضارات.

في أخريات أيامه، أحس رضي الله عنه بوادر المرض، وشعر بدنو أجله، ففكر في أمر المسلمين بعد وفاته : هل يترك الأمر شورى بينهم كما فعل رسول الله ﷺ ؟ أو يعهد بالأمر لمن يرى فيه الكفاية وتطمئن نفسه إليه ؟ ولعله استرجع في ذاكرته أحداث السقيفة... فقر رأيه على أن يستخلف في المسلمين من يقوم بشؤونهم حتى لا يحدث بينهم خلاف من مثل ما حدث في السقيفة، أو ربما أشد وأعقد. وكان مقتنعا كل الاقتناع بأن «عمر بن الخطاب» خير من يخلفه في هذا الأمر، وأجدر من يحمل المسؤولية من بعده. على أنه لم ينفرد بالرأي في استخلاف عمر، بل استدعى كبار الصحابة ليستشيرهم في الأمر، فسأل عبد الرحمن بن عوف عن عمر رضي الله عنهما فقال : هو والله أفضل من رأيك فيه «وسأل عثمان بن عفان رضي الله عنه فقال : اللهم علمي به أن سريرته خير من علانيته، وأنه ليس فينا مثله» وسأل غيرهما من كبار الصحابة وكلهم أثنى عليه خيرا.

وسمع الخبر بعض من كان يخشى شدة عمر وغلظته فدخلوا على أبي بكر وقالوا له : ما أنت قائل لربك إذا سألك عن استخلافك لعمر علينا وما ترى في غلظته ؟ فقال أبو بكر : أجلسوني، أبالله تخوفونني ؟ خاب من تزود من أمركم بظلم، أقول : اللهم استخلفت عليهم خير أهلك، أبلغ عني ما قلت لك من وراءك [74]

ثم دعا عثمان بن عفان رضي الله عنه ليكتب له عهده إلى عمر، وهذا نصه :

«بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به أبو بكر بن قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها وعند أول عهده بالآخرة داخلا فيها حيث يؤمن الكافر، ويوقن الفاجر، ويصدق الكاذب : إني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا، وإني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيرا، فإن عدل فذلك ظني به وعلمي فيه، وإن بدل فلكل امرىء ما اكتسب من الاثم، والخير أردت، ولا أعلم الغيب، «وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون»[75] والسلام عليكم ورحمة الله»[76]

وبعد أن أعلن هذا العهد على الملأ، دعا أبو بكر عمر رضي الله عنهما واختلى به فأوصاه بما أوصاه به من أمور المسلمين، ولما خرج عمر رفع أبو بكر يديه إلى السماء ودعا الله تعالى، قال : اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم، وخفت عليهم الفتنة، فعملت فيهم بما أنت أعلم به، واجتهدت لهم رأيي فوليت عليهم خيرهم وأقواهم عليهم وأحرصهم على ما أرشدهم، وقد حضرني من أمرك ما حضر، فاخلفني فيهم، فهم عبادك، ونواصيهم بيدك أصلح لهم وإليهم، واجعله من خلفائك الراشدين يتبع هدى نبي الرحمة وهدى الصالحين بعده، وأصلح له رعيته [77]

قضاة أبي بكر :

من العرض السابق لأهم الأحداث في خلافة أبي بكر، يتبين لنا أن هذه الفترة كانت فترة تركيز للدولة وتثبيت لدعائمها، وان حروب الردة استغرقت مدة طويلة من خلافته، لذلك لم يحدث تغيير ذوبال في نظام القضاء على عهده، ولم تسجل لنا كتب الحديث والسير شيئا عن قضاته إلا ما روى من أنه لما استخلف قال لعمر ولأبي عبيدة : «إنه لابد لي من أعوان، فقال له عمر : أنا أكفيك القضاء، وقال له أبو عبيدة : أنا أكفيك المال، فاستعمل أبا عبيدة على بيت المال وعمر على القضاء، فمكث عمر سنة لايتقدم إليه أحد»[78].

وروى عن ابن ماجدة السهمي قال : قاتلت رجلا فقطعت بعض أذنه، فقدم أبو بكر حاجا فرفع شأننا إليه، فقال لعمر : انظر هل بلغ أن يقتص منه ؟ قال : نعم، علي بالحجام...[79]

وروى ابن عبد البر عن ابراهيم النخعي أنه قال : أول من ولى شيئا من أمور المسلمين عمر ابن الخطاب ولاه أبو بكر القضاء فكان أول قاض في الاسلام، وقال اقض بين الناس فإني في شغل،[80]

وذكر الماوردي في «أدب القاضي» أن أبا بكر رضي الله عنه بعث أنس بن مالك[81] إلى البحرين قاضيا[82]

ولعل السبب في كونه لم يستكثر من القضاة، أن عهده كان امتدادا لعهد رسول الله ﷺ، حل الناس فيه من الصحابة أو كبار تابعيهم.

كما لم تقع في عهده فتوح كثيرة، ولم تتسع رقعة الاسلام على ما كانت عليه في عهد الرسول ﷺ، فلم يضطر إلى تعيين ولاة وقضاة جدد، بالاضافة إلى أن مدة خلافته لم تتجاوز سنتين وبضعة أشهر.

وكان مع اشتغاله بمهام الخلافة وتسيير أمور الدولة، يتولى مهمة القضاء بنفسه، ويفصل في الخصومات التي ترد عليه.

أما أسلوبه في القضاء وطريقته في الحكم فحدث عنها ميمون بن مهران قال : كان أبو بكر رضي الله عنه إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به بينهم، فإن لم يجد في الكتاب نظر هل كانت من النبي ﷺ فيه سنة ؟ فإن علمها قضى بها، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين، فقال : أتاني كذا وكذا فنظرت في كتاب الله وفي سنة رسول الله فلم أجد في ذلك شيئا، فهل تعلمون أن نبي الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء ؟ فربما قام إليه الرهط فقالوا : نعم، قضى فيه بكذا وكذا. فيأخذ بقضاء رسول الله ﷺ.

قال جعفر بن برقان : وحدثني غير ميمون أن أبا بكر رضي الله عنه كان يقول عند ذلك : «الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا ﷺ. وإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين علماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على الأمر قضى به»[83] وهذا كله من باب الاحتياط في الدين، والمحافظة على حقوق المسلمين، ونستفيد من هذا

النص أنه كان لأبي بكر هيئة استشارية من كبار الصحابة وعلمائهم. كما يمكننا أن نذكر لأبي بكر أنه أول من وضع أسس نظام القضاء الجماعي الذي عرفه نظام القضاء الحديث.

القضاء في عهد عمر رضي الله عنه

يذكر التاريخ لعمر رضي الله عنه في خلافته أوليات منها استقلال القضاء. ونمر سريعا باولياته لنطيل النظر في القضاء.

عهد عمر يعد بحق عهد الفتوح الاسلامية الكبرى : فيه فتحت العراق، والشام، ومصر، واستطاعت كتائب الفتح في بضع سنين أن تقضي على إمبراطوريتين عظيمتين : الفرس والروم.

وأضافت هذه الفتوح إلى الرقعة الاسلامية مساحات شاسعة، كما دخلت في الاسلام أمم كثيرة ذات حضارات ومدنيات قديمة، ونظم مختلفة. وبنى الفاتحون مدنا جديدة تستوعب أكبر عدد ممكن من المجاهدين لحماية الثغور، وحفظ الأمن والنظام في الأقاليم المفتوحة.

وهذا الوضع الجديد تطلب إدخال تغييرات جوهرية على أساليب الحكم ونظم الادارة، كما تطلب إعادة النظر في الوضع الاجتماعي والاقتصادي للدولة. وهكذا عرف عهد عمر تحولا هاما في الميادين : الادارية، والسياسية، والاقتصادية ولم يتحرج رضي الله عنه من أن يقتبس من الأمم المفتوحة أحسن ما عندها من النظم فيطبعها بالطابع الاسلامي...

فكان أول من دون الدواوين في الاسلام، وكتب الناس على قبائلهم وفرض لهم الأعطية من الفيء، وفرض لأهل بدر، وفضلهم على غيرهم، وفرض للمسلمين على أقدارهم وتقدمهم في الاسلام.[٨٩]

وهو أول من مسح السواد وأرض الجبل، ووضع الخراج على الأرضين، والجزية على أهل الذمة فيما فتح من البلدان، فوضع على الغني ثمانية وأربعين درهما، وعلى الوسط أربعة وعشرين درهما، وعلى الفقير إثني عشر درهما، وقال : لا يعوز رجلا منهم درهم في شهر.

وهو أول من مصر الأمصار : الكوفة والبصرة والجزيرة والشام ومصر والموصل، وأنزلها العرب، وخط الكوفة والبصرة خططا للقبائل.[85]

وهو أول من أخرج اليهود من الحجاز وأجلاهم من جزيرة العرب إلى الشام، وأخرج أهل نجران وأنزلهم الكوفة،[86] ليطهر أرض الحجاز من أي دين غير دين الاسلام ، وليفسح لهم المجال للعمل في الأرض المفتوحة وعمارة المدن الجديدة. وهو أول من عس في عمله بالمدينة، وحمل الدرة وأدب بها، ولقد قيل بعده : لدرة عمر أهيب من سيفكم.[87]

وهو أول من وضع التقويم الاسلامي بالهجرة النبوية من مكة إلى المدينة المنورة.[88] وأول من سن قيام شهر رمضان وجمع الناس على ذلك وكتب به إلى البلدان، وذلك في شهر رمضان سنة أربع عشرة، وجعل للناس بالمدينة قارئين، قارئا يصلي بالرجال، وقارئا يصلي بالنساء.[89]

وهو أول من سمي بأمير المومنين، وأول قاض في الاسلام بعد عصر المبعث. ولاه إياه أبو بكر وقال له : اقض بين الناس فإني في شغل.[90]

وهو أول من استقضى القضاة في الأمصار.[91] وذلك ما يعنينا بوجه خاص.

ذلك أن الفتوحات العظيمة التي وقعت في عهده دخلت بسببها أمم كثيرة في دين الله، وهذه الأمم التي دخلت في الاسلام وهاجرت إليه عن طواعية واختيار، كان من أهم ما تحتاج إليه القضاة والولاة، فكان من أولى اهتمامات عمر، إرساله القضاة والعمال إلى الأقاليم. وبذلك رسخ النظام القضائي في عهده. وتقرر مبدأ فصل السلطات في التطبيق العملي، وهو أجل ما تعتز به نظم التشريع في العصر الحديث.

وتواجهنا هنا كلمة رويت عن الامام مالك : وهي أن أول من اتخذ قاضيا معاوية بن أبي سفيان، وكان الخلفاء قبل ذلك يباشرون كل شيء من أمور الناس بأنفسهم.[92]

وقد استند إليها، كما يأتي في مبحث التوثيق، من أنكروا أن يكون عمر رضي الله عنه كتب رسالة القضاء إلى أبي موسى الأشعري، ولم يكن في عهد عمر رضي الله عنه، ولا في عهد الخلفاء الراشدين، قضاة معينون. بل إن اليعقوبي، تأخر ببدء تولية القضاء إلى العصر العباسي !

وفي مصادرنا المعتمدة، نصوص صريحة أن عمر أول من استقضى، من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، وفيها كذلك أسماء القضاة الذين عينهم.

ذكر «ابن قتيبة» في (المعارف) : أن أول قاض قضى بالعراق : سليمان بن ربيعة بالمدائن، وأول قاض قضى بالكوفة أبو قرة الكندي واسمه كنيته، اختط الناس الكوفة وأبو قرة قاضيهم، ثم استقضى عمر شريح بن الحارث الكندي بعده، فقضى 75 سنة.

وأول قاض قضى بالبصرة، كعب بن سور الأزدي، استقضاه عمر. (93)

وقال «ابن خلدون» في (المقدمة) : وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي وقطعا للتنازع إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجا في عمومها، وكان الخلفاء (كذا) في صدر الاسلام يباشرونه بأنفسهم، ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم، وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه فولى أبا الدرداء معه بالمدينة، وولى شريحا بالبصرة، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة (94)

ونقل «الكتاني» عن وفيات الأسلاف أن أول من نصب القاضي : رسول الله ﷺ، حين بعث عليا ومعاذا إلى اليمن، وأول من دفعه إلى غيره من الخلفاء عمر، فولى أبا الدرداء بالمدينة، وأبا موسى الأشعري بالكوفة، وشريحا بالبصرة، تخفيفا لنفسه في القيام بأعباء الخلافة والسياسة (95)

★ ★ ★

أ ـ قضاة عمر رضي الله عنه :

وهذه أسماء قضاة عمر فيما وقفنا عليه من المصادر والمراجع مع ترجمة موجزة لهم :

1) إياس بن صبيح : أبو مريم الحنفي (96)

استعمله عمر على قضاء البصرة ثم ظهر له ضعفه فعزله، وقال : لأستعملن على القضاء رجلا إذا رآه الفاجر فرقه (97)

2) المغيرة بن شعبة : (98)

بعد أن عزل عمر رضي الله عنه أبا مريم، كتب إلى المغيرة بن شعبة أن يقضي بين الناس، وقال له : «إن أمير العامة أجدر أن يهاب، وإذا رأيت من الخصم تكديا فأوجع رأسه» (99)

3) كعب بن سور الأزدي : (100)

استعمله عمر على قضاء البصرة بعد أبي مريم، فلم يزل قاضيا بها حتى قتل يوم الجمل.

4) شريح بن الحارث أبو أمية الكندي : (101)

ولاه عمر رضي الله عنه قضاء الكوفة وكتب له بذلك كتابا جاء فيه :

«إذا أتاك أمر في كتاب الله تعالى فاقض به ولا يلفتنك الرجل عنه، فإن لم يكن في كتاب الله وكان في سنة رسول الله ﷺ فاقض به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولا فيما قضى به أئمة الهدى فأنت بالخيار : إن شئت تجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني ولا أرى مؤامرتك إياي إلا أسلم (102)

5) أبو موسى الأشعري، عبد الله بن قيس :

ولاه عمر رضي الله عنه القضاء، إلا أنه اختلف في مكان توليته، فقيل : إنه ولى قضاء الكوفة (103) وقيل إنه ولى قضاء البصرة (104) والذي نطمئن إليه بعد مراجعة المصادر التاريخية أن عمر استعمل أبا موسى على الكوفة والبصرة معا.

فقد ذكر الطبري في تاريخه : أن أهل الكوفة لما طلبوا من عمر أن يعزل واليه عليهم «عمار بن ياسر» لعدم خبرته بشؤون الولاية، أشاروا عليه أن يولي أبا موسى الأشعري، فولاه عليهم، ثم إنهم طلبوا منه عزله لأن غلاما له يتجر في بعض أرزاقهم، فعزله عنهم، وصرفه إلى البصرة (105)

6) عبد الله بن مسعود :

روى البيهقي بسنده إلى أبي وائل، قال : إن عمر رضي الله عنه استعمل عبد الله بن مسعود على القضاء وبيت المال. (106) وقال الماوردي : «إن عمر بعث عبد الله ابن مسعود إلى الكوفة قاضيا. (107)

7) قيس بن أبي العاص السهمي : (108)

ولاه عمر قضاء مصر أول سنة 23 هـ وكتب بولايته إلى عمرو بن العاص، فكان أول قاض استقضي بمصر في الاسلام. (109)

وقد نظم «محمد بن دانيال الموصلي» أرجوزة فيمن ولي قضاء مصر من حين فتحت إلى عهد البدر بن جماعة المتوفى سنة 733 هـ ومما جاء فيها :

فإننــي ضمــنت هذا الشعــــرا	أنبـــــاء كل من تولـــى مصرا
من سائــر الــقضاة والحكــــام	مذ ملكتهـــا ملـــة الاسلام
من لدن ابـن العاص أعني عمرا	لفتحهـــا إلـــى هلـــم جرا
أول من ولــى الـقضا للحكـــم	قيـس فتــى عدى بن سهـــم[110]

ولم يكتف عمر رضي الله عنه بتوليه القضاة في الأقاليم البعيدة، بل أسند القضاء إلى غيره في المدينة المنورة حاضرة الخلافة، وممن أسند إليهم القضاء في المدينة :

8) يزيد بن سعيد الكندي : [111]

روى الزهري عن سعيد بن المسيب أنه قال : ما اتخذ رسول الله ﷺ قاضيا ولا أبو بكر ولا عمر حتى كان في وسط خلافة عمر فإنه قال ليزيد ابن أخت النمر : اكفني بعض الأمور، يعني صغارها.[112] وفي رواية عند وكيع بسنده إلى الزهرى عن السائب بن يزيد عن أبيه أن عمر قال له : اكفني صغار الأمور فكان يقضي في الدرهم ونحوه.[113] وكان محل عمله، فيما نعلم، بالمدينة المنورة.

9) زيد بن ثابت :

روى ابن سعد في «الطبقات» ووكيع في «أخبار القضاة» عن نافع، أن عمر استعمل زيد بن ثابت على القضاء وفرض له رزقا.[114] وتقدم في ترجمة زيد أن عمر رضي الله عنه كان يستخلفه على المدينة إذا سافر. وبذلك كان ينوب عليه في القضاء وفي غيره.

10) أبو الدرداء : [115]

تقدم في نص ابن خلدون، ووفيات الأسلاف أن عمر رضي الله عنه ولى أبا الدرداء القضاء في المدينة. وذكر ابن عبد البر في الاستيعاب، وابن حجر في تهذيب التهذيب أن عمر ولاه قضاء دمشق.[116]

ويمكن الجمع بين الروايات بأن عمر أسند إليه القضاء معه في المدينة، ثم ولاه بعد ذلك قضاء دمشق، في ولاية معاوية.

وذكر الخصاف : أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل بالشام : أن انظرا رجلا من أهل العلم من الصالحين من قبلكم، فاستعملوهم على القضاء، وأوسعوا عليهم الرزق.[117] وزاد ابن قدامة : لأن

أهل كل بلد يحتاجون إلى القاضي ولا يمكنهم المصير إلى بلد الامام، ومن أمكنه ذلك شق عليه فوجب إغناؤهم عنه. (118)

من هذه النصوص يتبين لنا أن «عمر» رضي الله عنه فصل القضاء عن الولاية العامة، وأسند مهمة القضاء إلى أشخاص غير الولاة، وبذلك يكون أول من فصل بين السلطتين وهذا لا ينافي أنه جمع لبعض عماله بين الولاية والقضاء.

وذلك المشهور من تاريخ القضاء في الاسلام، يخالفه قول الامام مالك : إن معاوية ابن أبي سفيان أول من استقضى. وقد نظر فيه فقهاء المالكية، فحملوه على ما يتفق مع المشهور.

نقل حافظ المغرب المحدث الفقيه أبو عمر بن عبد البر في ترجمة «زيد بن الخطاب قول الامام مالك : «أول من استقضى معاوية»، وعقب عليه فقال : «وهذا عندنا محمول على حضرتهم، لا على من نأي عنهم، وأمروا عليهم من عمالهم غيرهم لأن استقضاء عمر لشريح على الكوفة أشهر عند علمائها من كل شهرة وصحة(119) وقال الفقيه ابن رشد معلقا على رواية مالك في «العتبية» : إنكار مالك يدل على أنه أراد أن معاوية أول من استقضى في موضعه الذي كان فيه لاشتغاله بما سوى ذلك من أمور، المسلمين، كبعث البعوث، وسد الثغور، وفرض العطاء، وقسم الفيء وما أشبه ذلك. وإلا فقد ولى عمر بن الخطاب على قضاء البصرة أبا مريم الحنفي، ثم عزله. وولى كعب بن سور اللقيطي، فلم يزل قاضيا حتى قتل عمر، وولى شريحا قضاء الكوفة. (120)

وقال المتيطي : وأما قول مالك رحمه الله إنه لم يستقض أبو بكر ولا عمر ولا عثمان قاضيا فإنما يعني في دار الهجرة وموضع الخلافة إذ كانوا هم يتولون ذلك بأنفسهم وأما سائر البلدان والكور فقدموا لها القضاة، قاله غير واحد من أهل العلم، قالوا : وكذلك فعل النبي ﷺ استقضى علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وغيرهما في المدائن. (121)

وقال القسنطيني في شرحه لرسالة عمر : وقول مالك : لم يستقض أبو بكر ولا عمر ولا عثمان، يعني بدار الهجرة، وأما سائر البلاد فقد بعثوا لها قضاة (122)
ونستأنس بهذا في فهم ما قاله اليعقوبي، من أن أبا جعفر المنصور العباسي أول من ولى القضاة الأمصار من قبله.(123) فلا نستبعد أنه عنى أن القضاة لم يبدأ تعيينهم، استقلالا

في العصر العباسي ـــ الذي يؤرخ له ـــ إلا في عهد أبي جعفر المنصور الذي ولى الخلافة سنة 136 هـ بعد أخيه أبي العباس. وسياتى مزيد بيان لهذا في مبحث : «عود على بدء».

★ ★ ★

ب ـــ حرمة القضاء وخطره :

وبعد، فلأكتف في هذا المجال بما قدمت من عرض موجز لأسس النظام القضائي في عهد النبي ﷺ وصاحبيه الصديق والفاروق رضي الله عنهما لألتفت بعد ذلك إلى ما للقضاء من حرمة وخطر في الاسلام، فالقاضي بما يحكم بما أنزل الله وبين رسوله عليه الصلاة والسلام، وبما هو مسؤول عن دماء المسلمين وأعراضهم وأموالهم، يحمل من أمانة القضاء الصعبة، ما ندرك معه إشفاق المسلمين الأولين من تبعته الباهظة، وحرصهم، ما استطاعوا على أن يعفوا منها، وقد سمعوا النبي ﷺ يقول :

«من ولي القضاء أو جعل قاضيا بين الناس فقد ذبح بغير سكين» (124)

وقوله عليه الصلاة والسلام : «القضاة ثلاثة : واحد في الجنة، وإثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس عن جهل فهو في النار» (125)

وما روى عن عائشة رضي الله عنها قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : يوتى بالقاضي العدل يوم القيامة فيلقى من شدة الحساب ما يتمنى أنه لم يقض بين اثنين في تمرة (126)

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «ما من حكم يحكم بين الناس إلا يحشر يوم القيامة وملك آخذ بقفاه حتى يقف به على شفير جهنم فيرفع رأسه إلى الله فإن أمره أن يقذفه قذفه في مهوى أربعين خريفا» (127)

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال : ويل لديان من في الأرض من ديان من في السماء يوم يلقَونه، إلا من أمر بالعدل، وقضى بالحق، ولم يقض على هوى، ولا على قرابة، ولا على رغب ولا رهب، وجعل كتاب الله مرآة بين عينيه» (128)

ولجسامة المسؤولية وثقل حملها، كان الرسول ﷺ لا يسند الامارة ـــ والقضاء

منها ــ إلا لمن كان قادرا على القيام بأعبائها، مرجوا لحمل تبعاتها، طلب منه أبو ذر الغفاري رضي الله عنه أن يستعمله، فقال له : يا أبا ذر، إنك ضعيف وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها (129)

وسأله عمه العباس رضي الله عنه، أن يؤمره على بعض ما ولاه الله، فكان رد الرسول ﷺ، أن قال محذرا إياه من مغبة الامارة : يا عباس، يا عم رسول الله، نفس تنجيها خير من إمارة لا تحصيها (130)

ونهى ﷺ أصحابه عن سؤال الامرة والحرص عليها، فقال لعبد الرحمن ابن سمرة : يا عبد الرحمن، لا تسأل الامارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها (131)

وأكد هذا النهي بقوله ﷺ : إنكم ستحرصون على الامارة وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرضعة، وبئست الفاطمة (132)

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : من ابتغى القضاء وسأل عليه شفعاء وكل إلى نفسه، ومن أكره عليه أنزل الله ملكا يسدده (133) وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوره فله الجنة، ومن غلب جوره عدله فله النار (134)

وقد ظل هذا الاشفاق من تولية القضاء، يأخذ الأتقياء من المسلمين بعد العصر الأول بالامتناع عن القضاء إلا أن يكرهوا عليه، وفي تاريخ القضاء بالاسلام، مواقف مشهودة لرجال رضوا أن يحتملوا الأذى والتعذيب والسجن، ولا يحتملوا الابتلاء بالقضاء يسألوا أمام الله عن أرواح المسلمين وأعراضهم وأموالهم، ويصلوا النار التي حذرهم منها نبينا عليه الصلاة والسلام.

وإذا كنا لا نجد أمثلة كثيرة للتحرج من القضاء والتهرب منه في عصر الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، فلأن البيئة كانت على ذكر وبينة من الكتاب والسنة، وكانوا يسيرون في سائر أعمالهم على هدى الرسول ﷺ.

وأما في عصر التابعين وما تلاه، فإن الحياة بدأت تتعقد، والمشاكل أخذت تتعدد وتتنوع، كما بدأت الأهواء تتسلط على النفوس والضمائر، مما جعل الاتقياء يفرون من القضاء وكأنهم يساقون به إلى جهنم.

دعي «الامام مالك» إلى القضاء فامتنع، وضرب أبو حنيفة نحوا من مائة سوط مفرقة من عمر بن هبيرة ــ والي العراق لمروان بن محمد ــ على أن يلي قضاء الكوفة فأبى... [135] ودعاه أبو جعفر المنصور العباسي إلى قضاء البصرة فقال له : والله الذي لا اله إلا هو، إني لا أصلح للقضاء، والله يا أمير المومنين لئن كنت صادقا فما يسعك أن تستقضي رجلا لا يصلح للقضاء، ولئن كنت كاذبا فما يسعك أن تستقضي رجلا كذابا...

فلما ألح عليه أبو جعفر، قال له أبو حنيفة : يا أمير المومنين لئن خليت عني وإلا لبيت مكاني الساعة فما يمكنك أن تحبس ملبيا، فخلى عنه بعد ذلك. [136]

واستدعى أبو جعفر المنصور الليث بن سعد ليوليه قضاء مصر فاعتذر... فقال له : دلني على رجل أقلده أمر مصر، فأشار عليه بعثمان بن الحكم الجذامي، فلما بلغه ذلك عاهد الله أن لا يكلم الليث بن سعد. [137]

ودعا هارون الرشيد ثلاثة من العلماء ليوليهم القضاء : عبد الله بن إدريس، وحفص بن غياث، ووكيع بن الجراح. فأما ابن إدريس فقال : السلام عليكم، وطرح نفسه كأنه مفلوج، فقال هارون : خذوا بيد الشيخ، لافضل في هذا، وأما وكيع فقال : والله يا أمير المومنين ما أبصرت بها منذ سنة، ووضع إصبعه على عينيه ــ وعني بقسمه إصبعه، اتقاء الحنث باليمين ــ فأعفاه هارون، وأما حفص فقال : لولا غلبة الدين والعيال ما وليت. [138]

هذا الاشفاق من تولية القضاء لم يكن من أئمة العصور الاسلامية الأولى فحسب، بل أشفق منه الأتقياء، مشارقة ومغاربة، في عصور متأخرة نسبيا، ذكرت لنا كتب تاريخ القضاة، وكتب التراجم نماذج كثيرة منهم. [139]

وقد تشدد كثير من العلماء في التحذير من ولاية القضاء حتى تقرر في ذهن كثير من الفقهاء والصلحاء أن من ولي القضاء فقد سهل عليه أمر دينه وألقى بنفسه إلى التهلكة. وهذه مبالغة قد تقضي إلى تعطيل هذا التكليف الجليل، كما أنها مظنة أن توهم العامة، أن قبول ولاية القضاء جرأة على ما حذر منه النبي عليه الصلاة والسلام.

ويفوتهم أن التحذير فيه، إنما هو من باب النصيحة والاحتياط في الدين، فإن النفوس مجبولة على حب الدنيا والرياسة، والميل إلى الأقارب وذوي الجاه، ومن يعاملها

بالجميل، وذلك من أسباب الوقوع في الخطأ. وإلا فمنصب القضاء من أشرف المناصب وأجلها قدرا، وأرفعها مكانة وأكثرها حرمة، ومن ثم جعله الرسول ﷺ من النعم التي يباح التحاسد عليها فقال : «لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضي بها ويعلمها (140)

وأما ما ورد من الوعيد الشديد في ذلك فإنما هو في قضاة الجور من الذين يحكمون بغير ما أنزل الله، وفي الجهال الذين يستبيحون، أو يباح لهم، هذا المنصب بغير علم. وخوفا من أن يتجرأ على منصب القضاء من ليس من أهله، ويسند إلى من لا يستحقه، وضع الأئمة شروطا لابد من توفرها فيمن يرشح له.

روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال : ينبغي أن يكون في القاضي خصال ثلاث : لا يصانع، ولايضارع ولا يتبع المطامع (141)

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : لا ينبغي للقاضي إلا أن يكون عالما فهما صارما (141)

وعن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه قال : لا ينبغي للرجل أن يكون قاضيا حتى يكون فيه خمس خصال : عفيف حليم، عالم بما كان قبله، يستشير ذوي الألباب، لا يبالي بملامة الناس (142)

وقد استوفى العلماء في كتب الفقه والأحكام الشروط التي يصح بها تقليد القاضي وتنفيذ حكمه حتى لا يتطاول على هذا المنصب الجليل من ليسوا من ذوي الأهلية والاختصاص.

الهوامش

1) النساء : 105
2) المائدة : 48
3) المائدة : 49
4) النساء : 65
5) البقرة : 215 الآية : 219.
6) البقرة : 219
7) البقرة : 220
8) البقرة : 222
9) الأنفال : 1
10) البقرة : 217
11) البقرة : 189
12) الاسراء : 85
13) الأعراف : 187، ومعها آية النازعات : 42
14) النساء : 127
15) النساء : 176
16) المجادلة : (1—4)
17) النساء : 59
18) الانفال : 67
19) التوبة : 80
20) التوبة : 84
21) التوبة : 43
22) التوبة : 117 — 118، والثلاثة الذين خلفوا هم : كعب بن مالك الانصاري، ومرارة بن الربيع، وهلال بن أمية. انظر خبرهم بتفصيل في سيرة ابن هشام : 175/4، وحديثهم مخرج في البخاري ومسلم وأحمد، من طريق الزهرى.
23) رواه أبو داود من حديث أم سلمة رضي الله عنها.
24) رواه مالك في الموطا واللفظ له، والبخاري ومسلم في صحيحهما.
25) رواه أبو داود من حديث ابن شهاب
26) رواه أحمد في مسند عمر رضي الله عنه. وانظر النهاية لابن الاثير (مادة : هش)
27) رواه أحمد في مسند ابن عباس. ورواه البخاري في «باب من مات وعليه صوم» من «كتاب الصوم» بهذا اللفظ، وفي رواية أخرى له عن ابن عباس أن الذي سألته امرأة. ورواه مسلم في «باب قضاء الصيام عن الميت» من «كتاب الصيام».
28) روى النسائي في سننه عن ابن عباس رضي الله عنه قال : قال رجل : يا رسول الله، ان أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه ؟ قال : أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه ؟ قال : نعم، قال : فدين الله أحق أن يقضى».
29) موسوعة الفقه الاسلامي : 9/3
30) الأحكام في أصول الأحكام للآمدي : 222/4
31) المستصفى للغزالي : 104/2
32) المحلى على السبكي : 386/2.

33) الامام ناصر الدين عبد الرحمن الانصاري المعروف بابن الحنبلي المتوفى سنة 634 هـ .
له كتاب (أقيسة النبي المصطفى محمد ﷺ) قام بتحقيقه وتقديمه : أحمد حسن جابر، وعلي أحمد الخطيب من مجمع البحوث الاسلامية.

34) ترجم له ابن بشكوال في الصلة : 506، وابن الابار في معجم أصحاب أبي على الصدفي : 28، القاضي عياض في وابن فرحون في الديباج : 275، وأشار الكتاني في التراتيب الادارية إلى أن كتاب أقضية الرسول لابن الطلاع كتاب عظيم الشأن، نادر الوجود، انظر 251/2. وقد طبع هذا الكتاب في القاهرة سنة 1346 هـ ثم نشرت منه طبعة جديدة في قطر.

35) انظر أقضية الرسول لابن الطلاع : 126.

36) معقل بن يسار بن عبد الله المزني، أبو عبد الله، وقيل : أبو يسار وقيل : أبو علي. أسلم قبل الحديبية وشهد بيعة الرضوان، ثم نزل البصرة وبني بها دارا، وإليه ينسب نهر معقل الذي بالبصرة. وحديثه في الصحيحين والسنن الأربعة. توفي في آخر خلافة معاوية، وقيل في أيام يزيد بن معاوية. (الاستيعاب : 409/3، الاصابة : 447/3، الخلاصة : 383)

37) أخبار القضاة لوكيع : 36/1.

38) عقبة بن عامر الجهني الصحابي رضي الله عنه، من قادة الفتوح. روى عن النبي ﷺ كثيرا، وروى عنه جماعة من الصحابة والتابعين، وكان قارئا عالما بالفرائض والفقه. توفي في خلافة معاوية. (الاصابة : 489/2، الخلاصة : 269)

39) رواه الامام أحمد في مسنده، وانظر «أخبار القضاة» لوكيع : 105/1.

40) مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف، أبو عبد الله القرشي الهاشمي، من السابقين إلى الاسلام، أسلم في دار الأرقم، وهاجر إلى الحبشة الهجرة الأولى ثم رجع إلى مكة فبعثه الرسول ﷺ مع من أسلم من أهل المدينة في العقبة الثانية ليفقههم في الدين ويقرئهم القرآن. وشهد مع النبي ﷺ بدرا، وأحدا، وفيها استشهد رضي الله عنه. (الاستيعاب : 468/3، الاصابة : 421/4).

41) رواه البخاري وأحمد، وانظر أخبار القضاة لوكيع : 100/1، ولسان الميزان : 388/2.

42) أخبار القضاة لوكيع : 100/1

43) الروض الباسم : 148/1.

44) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس، أبو عبد الرحمن الأنصاري الخزرجي الصحابي الجليل، أحد السبعين الذين شهدوا العقبة الكبرى من الأنصار، وشهد بدرا والمشاهد كلها، وبعثه الرسول ﷺ قاضيا إلى اليمن يعلم الناس القرآن وشرائع الاسلام ويقضي بينهم، وقال فيه ﷺ : أعلم أمتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل. توفي في طاعون عمراس سنة 18 هـ. انظر ترجمته في الاستيعاب : 355/3، والاصابة : 426/3، وتذكرة الحفاظ : 19/1.

45) علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف أبو الحسن القرشي الهاشمي ابن عم رسول الله ﷺ حضر المشاهد كلها إلا غزوة تبوك. وزوجه النبي ﷺ ابنته فاطمة رضي الله عنها، ولما آخى النبي ﷺ بين أصحابه قال له : أنت أخي. ولي الخلافة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وقتل ليلة السابعة عشر من شهر رمضان سنة 40 هـ على يد عبد الرحمن بن ملجم. ومدة خلافته أربع سنين وستة أشهر ونصف. ترجمته في الاستيعاب : 26/3، الاصابة : 507/2، تذكرة الحفاظ : 101، تاريخ بغداد : 133/1.

46) رواه أبو داود في «باب كيف القضاء» واللفظ له، والترمذي في أبواب الاحكام، وابن ماجة في الاحكام، والبيهقي، والحاكم في المستدرك، في كتاب الفضائل، وقال : حديث صحيح الاسناد، ولم يخرجاه، ورواه ابن سيد الناس من طريق الطبري في ترجمة الامام علي بمنح المدح (ص 74 من مخطوط التيمورية) وانظر أخبار القضاة لوكيع : 84/1.

47) عتاب بن أسيد بن أبي العيص بن أمية بن عبد شمس أبو عبد الرحمن، وأبو محمد القرشي الأموي، من مسلمة الفتح، واستعمله النبي ﷺ على مكة عام الفتح، عند خروجه إلى حنين، وحج بالناس تلك السنة ـــ ثمان للهجرة ـــ وأقره أبو بكر رضي الله عنه على مكة إلى أن توفي يوم وفاة أبي بكر. وقيل توفي بعد ذلك في خلافة عمر. وكان في ولايته شديدا على المريب لينا على المسلمين.
ترجمته في الاستيعاب : 153/3، والاصابة : 451/2.

48) أدب القاضي للماوردي : 131/1.

49) دحية بن خليفة الكلبي، من كبار الصحابة : أسلم قديما ولم يشهد بدرا، وشهد أحدا وما بعدها من المشاهد، وكان يضرب به المثل في حسن الصورة، روى أن جبريل عليه السلام يأتي النبي ﷺ في صورة دحية. وبعثه النبي ﷺ بكتاب إلى قيصر سنة ست من الهجرة، وبقي رضي الله عنه إلى خلافة معاوية.
الاستيعاب : 472/1، الاصابة 473/1.

50) أدب القاضي للماوردي : 132/1.

51) رواه الترمذي في جامعه.

52) عارضة الأحوذي : 65/6.

53) عبد الله بن مسعود بن غافل، أبو عبد الرحمن الهذلي، من السابقين الأولين إلى الاسلام، وهاجر الهجرتين، وشهد بدرا والمشاهد كلها، ولازم النبي ﷺ وكان صاحب نعليه وسواكه، وأقرب الناس هديا وسمتا إلى رسول الله ﷺ، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة. وكان أعلم الصحابة بكتاب الله عز وجل. ومن أكثرهم رواية عن رسول الله ﷺ، وكان يتحرى في الأداء ويتشدد في الرواية، بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن قاضيا، وبعثه عمر رضي الله عنه إلى الكوفة مع عمار بن ياسر معلما ووزيرا.
توفي بالمدينة سنة 32 هـ على القول الراجح.
الاستيعاب : 316/2، الاصابة : 368/2، تذكرة الحفاظ : 13/1، تاريخ بغداد : 147/1.

54) أبي بن كعب بن قيس، أبو المنذر وأبو الطفيل الأنصاري الخزرجي. من أصحاب العقبة الثانية، ثم شهد بدرا والمشاهد كلها، وهو أول من كتب للنبي ﷺ، وكان أحد فقهاء الصحابة وأقرأهم لكتاب الله عز وجل.
روى عنه جمع من كبار الصحابة، وأخرج أحاديثه الأئمة في صحاحهم.
توفي في خلافة عمر على ما قاله ابن عبد البر، وقال ابن حجر : توفي في خلافة عثمان سنة 30 هـ
الاستيعاب : 47/1، الاصابة : 19/1، تذكرة الحفاظ : 16/1.

55) زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري الخزرجي.
استصغر يوم بدر، وشهد أحدا، وقيل : أول مشاهده الخندق وكانت معه راية الأنصار يوم تبوك.
كتب الوحي لرسول الله ﷺ، وكان من جلة علماء الصحابة وفقهائهم. روى عنه جماعة من الصحابة والتابعين، وجمع القرآن بأمر من أبي بكر رضي الله عنه. وكان عمر وعثمان رضي الله عنهما يستخلفانه على المدينة إذا خرجا للحج.
واختلف في سنة وفاته، والأكثر على أنه توفي سنة 45 هـ.
الاستيعاب : 551/1، الاصابة : 561/1، تذكرة الحفاظ : 30/1.

56) مصنف عبد الرزاق : 327، وانظر أخبار القضاة لوكيع : 105/1.
وتاتى ترجمة أبي موسى الأشعري مع عمر رضي الله عنهما.

57) رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، والدارمي، والبيهقي، واللفظ لأبي داود، وذكر ابن حزم في كتابه : «ابطال القياس : 14، عدة طرق لهذا الحديث، كما ذكر له طريقا آخر في كتابه : «الاحكام» : 111/7، وأفاض في إبطاله والرد على روايته. ويأتي بيان ذلك في مبحث «عود علي بدء».

58) ابن حبيب : المحبر 164.
59) رواه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.
60) رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، وفي رواية أخرى له : الناس تبع لقريش في الخير والشر..
61) رواه مسلم في صحيحه، من حديث واثلة بن الأسقع، ورواه ابن سيد الناس من طريق مسلم (عيون الأثر : 23/1)
62) من الآية 13 سورة الحجرات.
63) رواه مسلم في صحيحه، وهو جزء من خطبة الرسول ﷺ في حجة الوداع، ولفظه : «يأيها الناس : إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى»
64) الحشر 9.
65) سيرة ابن هشام : 142/4، وطبقات ابن سعد : 154/2.
66) قال الشيخ محمد الخضري في (السر في تخصيص قريش بالخلافة) :
«وإنما خص رسول الله ﷺ قريشا بخلافته اعتبارا للعصبية التي تكون بها الحماية ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها.
ولا شك أن قريشا كان لهم العز والشرف على سائر مضر، يعترف لهم بذلك سائر العرب.
فلا يخشى من أحد اختلاف عليهم ولافرقة، لأنهم كفيلون حينئذ بدفعها ومنع الناس منها.
«قال ابن خلدون في مقدمة تاريخه، بعد كلام لا يخرج عما ذكرناه : (فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهو وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما في القرشية إذ الدعوة الاسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة. وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا لأنه سبحانه وتعالى إنما جعل الخليفة نائبا عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه»
إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء : 9،
وانظر مقدمة ابن خلدون : 196.
67) سعد بن عبادة الانصاري سيد الخزرج، يكنى أبا ثابت وأبا قيس، شهد العقبة وكان أحد النقباء، واختلف في شهوده بدرا...
وكانت له راية الأنصار في أكثر المواطن، واشتهر بالجود والكرم، ودعا له الرسول ﷺ ولآله بخير، روى عنه بنوه : قيس وسعيد، واسحاق، وحفيده شرحبيل ابن سعيد، كما روى عنه ابن عباس، وأبو امامة بن سهل.
توفي بحوران سنة 15 هـ وقيل سنة 16 هـ.
(الاستيعاب : 35/2، الاصابة : 30/2)
68) أبو عبيدة عامر بن عبد الله بن الجراح القرشي الفهري، اشتهر بكنيته. من السابقين الأولين، واحد العشرة المبشرين بالجنة، هاجر الهجرتين وشهد بدرا والمشاهد كلها، قال فيه النبي ﷺ : لكل أمة أمين، وأمين أمتي أبو عبيدة بن الجراح. رشحه أبو بكر رضي الله عنه يوم السقيفة مع عمر للخلافة، ولما ولى عمر عزل خالدا بن الوليد من قيادة جيش الشام وولي مكانه أبا عبيدة، ففتح الله على يديه اليرموك والجابية. توفي في طاعون عمواس سنة 18 هـ.
الاستيعاب : 2/3، الاصابة : 254/2، تهذيب التهذيب : 73/5.
69) صحيح البخاري. وانظره بتفصيل في سيرة ابن هشام : 306/4 — 311، وتاريخ الطبري : 203/3 — 218.
70) طبقات ابن سعد : 182/3.

71) أخرجه الستة.
72) خزيمة بن ثابت الأنصاري الأوسي، من السابقين الأولين للاسلام، شهد بدرا وما بعدها، وقيل أول مشاهده أحد، وكانت راية خطمة معه يوم الفتح، وجعل الرسول ﷺ شهادته رجلين لأنه شهد للنبي ﷺ تصديقا له.
استشهد بصفين سنة 37 هـ
الاستيعاب : 417/1، الاصابة : 425/1.
73) أخرجه البخاري والترمذي.
74) طبقات ابن سعد : 199/3، تاريخ الطبري : 428/3 مع اختلاف في الرواية.
75) من الآية 227 الشعراء
76) طبقات ابن سعد : 200/3
77) طبقات ابن سعد : 200/3
78) سنن البيهقي، وانظر أخبار القضاة لوكيع : 104/1، وتاريخ الطبري : 426/3.
79) رواه أبو داود وتمام الحديث : فلما ذكر الحجام قال أبو بكر : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إني وهبت لخالتي غلاما أرجو أن يبارك لها فيه، وإني نهيتها أن تجعله حجاما، أو قصابا أو صانعا.
وانظر اخبار القضاة لوكيع : 102/1.
80) الاستيعاب : 465/2.
81) أنس بن مالك بن النضر أبو حمزة الأنصاري الخزرجي خادم رسول الله ﷺ وسلم، وأحد المكثرين من الرواية عنه، حضر بدرا مع رسول الله ﷺ وهو غلام يخدمه. وطلبت أمه من النبي ﷺ أن يدعو له فقال : اللهم أكثر ماله وولده وأدخله الجنة، قال أنس : قد رأيت اثنتين وأنا أرجو الثالثة. ولما استخلف أبو بكر بعث أنسا إلى البحرين.
اختلف في تاريخ وفاته على أقوال، والأكثر أنه توفي سنة 93 هـ وهو آخر الصحابة موتا بالبصرة.
له ترجمة في اسد الغابة : 151/1، والاستيعاب : 71/1، والاصابة : 71/1،وتذكرة الحفاظ : 41/1، والخلاصة :: 41.
82) انظر أدب القاضي للماوردي : 133/1.
83) رواه البيهقي في كتاب «آداب القاضي» من السنن.
84) طبقات ابن سعد : 282/3، وانظر سبب وضع الدواوين وكيفيتها في طبقات ابن سعد : 295/3، تاريخ الطبري : 209/4.
85) طبقات ابن سعد : 282/3.
86) طبقات ابن سعد : 283/3
87) طبقات ابن سعد : 282/3
88) طبقات ابن سعد : 281/3، تاريخ الطبري : 209/4
89) طبقات ابن سعد : 281/3، تاريخ الطبري : 209/4
90) الاستيعاب : 465/2
91) طبقات ابن سعد : 282/3
92) انظر أخبار القضاة لوكيع : 111/1، والاستيعاب لابن عبد البر : 544/1.
93) المعارف لابن قتيبة : 558.
94) المقدمة : 220.
95) التراتيب الادارية : 259/1.

96) إياس بن صبيح بن محرش الحنفي، أبو مريم.
كان من أصحاب مسيلمة ثم تاب وحسن إسلامه، ولي قضاء البصرة في زمن عمر رضي الله عنه، ثم عزله بعد ذلك لما استبان له ضعفه، ويقال إنه قاتل زيد بن الخطاب أخي عمر يوم اليمامة، وكان يقول فيما بعد : إن الله أكرم زيدا بيدي، ولم يهنى بيده، وقيل إن الذي قتل زيدا سلمه بن صبيح، عم أبي مريم.
قال ابن عبد البر في ترجمة زيد بن الخطاب : النفس أميل إلى هذا لأن أبا مريم لو كان قاتل زيد ما استقضاه عمر والله أعلم...
الاستيعاب : 269/1 ــ 274، والمعارف لابن قتيبة : 180.

97) أخبار القضاة لوكيع : (270/1 و 274). ويروي في سبب عزله أنه تخاصم إليه رجلان في دينار ادعاه أحدهما على الآخر، فأصلح بينهما وغرم الدينار، فكتب إليه عمر : «إنني لم أوجهك لتحكم بين الناس بمالك، وإنما وجهتك لتحكم بينهم بالحق»، وعزله.

98) المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي.
أسلم عام الخندق وقدم مهاجرا، وقيل إن أول مشاهده الحديبية، وشهد بيعة الرضوان. وكان من دهاة العرب، وشهد اليمامة، وفتوح الشام والعراق. ولاه عمر البصرة، ثم عزله لما شهد عليه أبو بكر، ومن معه، ثم ولاه الكوفة، فلم يزل عليها إلى أن قتل عمر فأقره عثمان ثم عزله. وعندما استقر الأمر لمعاوية ولاه الكوفة مرة أخرى، وبقي واليا عليها إلى أن توفي بها سنة 50 هـ على قول الأكثر.
الاستيعاب : 389/3، الاصابة : 457/3، تاريخ بغداد : 191/1، الخلاصة : 385.

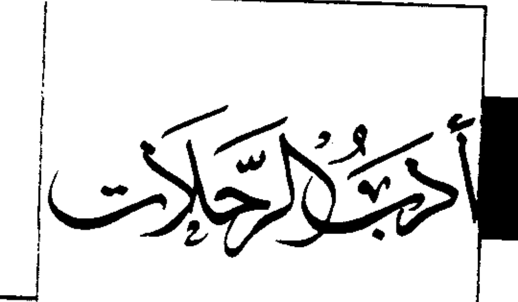
99) أخبار القضاة لوكيع : 274/1.

100) كعب بن سور بن بكر بن عبد الله بن ثعلبة الأزدي.
أسلم في عهد النبي ﷺ ولم يره، فهو معدود في كبار التابعين، بعثه عمر رضي الله عنه إلى البصرة قاضيا، لخبر مشهور جرى له معه في امرأة شكت زوجها إلى عمر فقالت :
إن زوجي يقوم الليل ويصوم النهار، وأنا أكره أن أشكوه إليك، فهو يعمل بطاعة الله، فكأن عمر لم يفهم عنها، وكعب بن سور جالس معه، فأخبره أنها تشكو أنها ليس لها من زوجها نصيب، فأمره عمر بن الخطاب أن يقضي بينهما، فقضى للمرأة بيوم من أربعة أيام، وليلة من أربع ليال، فسأله عمر عن ذلك فقال :
«إن الله أحل له أربع نسوة لا زيادة، فلها الليلة من أربع ليال «فأعجب ذلك عمرفاستقضاه. وبقي قاضيا على البصرة الى ان قتل يوم الجمل سنة 30 هـ.
الاستيعاب : 303/3، الاصابة : 314/3، وانظر سنن البيهقي : 87/10، وأخبار القضاة لوكيع : 274/1 ــ 277. وفيه تفصيل لخبر ولايته، مع ذكر القصة التي كانت سببا في توليته القضاء، نثرا وشعرا.

101) شريح بن الحارث الكندي أبو أمية القاضي : مخضرم، مختلف في صحبته : قيل إنه أسلم في زمن النبي ﷺ ولم يره ولم يسمع منه، على المشهور، ولذلك عد في كبار التابعين وقيل إن له صحبة.
استقضاه عمر على الكوفة وأقره عليها عثمان، ثم علي رضي الله عنهم. وبقي قاضيا إلى زمن الحجاج فاستعفاه.
وكان أعلم الناس بالقضاء، ذا فطنة وذكاء ومعرفة ورصانة، كما كان شاعرا محسنا.
توفي سنة 78 هـ في قول الأكثر، وعمره 120 سنة.
الاستيعاب : 148/2، الاصابة : 146/2، أخبار القضاة لوكيع : 189/2، المعارف لابن قتيبة : 433، تذكرة الحفاظ : 59/1، طبقات الحفاظ : 20،
الخلاصة : 140. وانظر سنن البيهقي : 87/10، وأدب القاضي للماوردي : 295/2 فقد ذكر أن عمر استقضى شريحا وجعل له في كل شهر مائة درهم رزقا.

102) -رواه البيهقي في سننه : 110/10، ويأتي الكلام عليه بتفصيل في مبحث «عود على بدء».
103) وممن ذهب إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته : 220.
104) وقد اعتمد ذلك الدكتور حسن ابراهيم حسن في كتابه : تاريخ الاسلام السياسي : 526/1، استنادا إلى ما ذكره الطبري في تاريخه : 264/4، من أن عثمان رضي الله عنه لما ولي، أقر أبا موسى الأشعري على البصرة ثلاث سنين.
وانظر أدب القاضي للماوردي : 134/1.
105) تاريخ الطبري : 164/4
106) سنن البيهقي : 87/10
107) أدب القاض للماوردى : 134/1
108) قيس بن أبي العاص بن قيس بن عدى القرشي السهمي...
ذكره ابن سعد في الصحابة مسلمة الفتح، وشهد حنينا. ولاه عمر القضاء على مصر، وكتب بذلك الى عمرو بن العاص رضي الله عنه، فهو أول قاض قضى في الاسلام بمصر، قضى بها يسيرا ثم مات في ربيع الأول سنة 23 هـ.
الاصابة : 254/3،
109) انظر تفاصيل تولية قيس بن أبي العاص قضاء مصر من قبل عمر بن الخطاب في : كتاب الولاة وكتاب القضاة لأبي عمر محمد بن يوسف الكندي المصري : 300، وحسن المحاضرة : 865/2.
110) أنظر الأرجوزة في حسن المحاضرة للسيوطي : 346/2
111) يزيد بن سعيد بن ثمامة بن الأسود الكندي
المعروف بابن أخت النمر، حليف بني عبد شمس، ويقال حليف أبي سفيان بن حرب أسلم يوم فتح مكة، وسكن المدينة، ولاه عمر رضي الله عنه النظر في بعض القضايا، وقال ابن سعد : استعمله على السوق.
روى عن النبي ﷺ، وعنه ابنه السائب.
الاستيعاب : 652/3، الاصابة : 656/3، الخلاصة : 431، لسان الميزان : 331/11.
112) الاصابة : 656/3، أخبار القضاة : 105/1، تهذيب التهذيب : 331/11.
113) أخبار القضاة : 106/1.
114) أخبار القضاة : 108/1، طبقات ابن سعد : 359/2. وانظر أدب القاضي للخصاف بشرح الشهيد : 11/2، وأدب القاضي للماوردي : 296/2.
115) أبو الدرداء عويمر بن عامر، وقيل ابن قيس بن زيد، وقيل ابن ثعلبة بن عامر الأنصاري الخزرجي. وهو مشهور بكنيته. شهد أحدا وما بعدها من المشاهد، وقيل إنه لم يشهد أحدا لأنه تأخر إسلامه، وشهد الخندق وما بعدها. وكان أحد الحكماء وعلماء الصحابة.
ولاه معاوية قضاء دمشق حين كان أميرا على الشام في عهد عمر، وقيل إن الذي ولاه قضاء دمشق عمر رضي الله عنه، وقيل بل ولاه عثمان والأمير معاوية. اختلف في تاريخ وفاته. قال ابن عبد البر : والأكثر والأشهر والأصح أنه توفي في خلافة عثمان رضي الله عنه.
الاستيعاب : 3/ 15 و 59/4، الاصابة : 45/3، تذكرة الحفاظ : 24/1، تهذيب التهذيب : 175/8، الخلاصة : 299.
116) الاستيعاب : 15/3، تهذيب التهذيب : 175/8
117) أدب القاضي للخصاف، بشرح الصدر الشهيد : 9/2.
118) المغنى لابن قدامة : 378/11.
119) الاستيعاب : 544/1.
120) البيان والتحصيل : 316/17 ــ 317 خ. وانظر التراتيب الادارية : 260/1.

121) النهاية والتمام للمتيطي : 341/4 خ.
122) الافتتاح من الملك الوهاب : 63 خ.
123) تاريخ اليعقوبي : 389/2.
124) رواه أبو داود والترميذي واللفظ له، وابن ماجة والنسائي والدارقطني والبيهقي في سننه.
قال الترميذي : هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، وقد روى أيضا من غير هذا الوجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ.
125) رواه أبو داود واللفظ له، والترمذي والنسائي، وابن ماجة. وقال أبو داود : هذا أصح شيء في حديث ابن بريدة.
126) رواه البيهقي في سننه.
127) رواه أحمد، وابن ماجة، والبيهقي واللفظ له.
128) سنن البيهقي.
129) متفق عليه.
130) رواه البيهقي في السنن.
131) متفق عليه.
132) رواه البخاري في صحيحه.
133) رواه أبو داود والترمذي.
134) رواه أبو داود في سننه.
135) أخبار القضاة لوكيع : 26/1
136) سنن البيهقي.
137) سنن البيهقي.
138) أخبار القضاة لوكيع : 27/1
139) انظر مثلا : كتاب قضاة قرطبة للخضنى، والمرقبة العليا للنباهي، ففيهما كثير من الأمثلة.
140) متفق عليه.
141) أخبار القضاة لوكيع : 70/1، 79
142) سنن البيهقي. وانظر معه أخبار القضاة : 77/1



أدب الرحلات

للأستاذ اسماعيل الخطيب

اعتنى المغاربة اعتناء ملحوظا بأدب الرحلات، فدونوا رحلاتهم وحرصوا أثناء التدوين على إبراز الجانب الذي يميل إليه الرحال وغالبا ما كانت الرحلات تنقسم إلى جانبين أساسيين : الجانب الجغرافي والجانب الأدبي، فعلى رأس الجانب الأول نجد الشريف الادريسي الذي اهتم فقط بالناحية الجغرافية التي كانت تخصصه. وأما الجانب الثاني فيمثله : ابن رشيد والتجيبي، فقد اهتما بالناحية الأدبية والعلمية وأغفلا الناحية الأولى.

ويرى الدارسون أن المغاربة تفوقوا على الأندلسيين في فن الرحلات، وحازوا قصب السبق في هذا الباب، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ما جبل عليه المغاربة من حرص على التلقي فقد كان أهل الأندلس معتزين برأيهم العلمي، وربما رأوا أن الحاجة غير ماسة إلى الرحلة في طلب العلم فقل عدد الرحالين منهم إلى المشرق بالنسبة للرحالين من المغرب.

بينما ظل المغاربة إلى عهد قريب يعملون على ربط الصلة مع المشرق ويعتبرون الرحلة لطلب العلم أو للحج أو لهما معا أمرا أساسيا وشرطا فيمن يريد التبحر في شتى العلوم.

يضاف إلى ذلك يسر الرحلة بين المغرب والمشرق [1] فمنذ القرون الأولى للفتح الاسلامي ارتبط المغرب بالمشرق بطريقة برية وبحرية سهلتا أمر السفر فقد كانت الربط والزوايا ومراكز الاستضافة على طول الطريق الرابطة بين سبتة والاسكندرية وكانت السفن تنتقل من ميناء سبتة إلى ميناء الاسكندرية في مدة لا تزيد في الغالب عن شهر [2]، ولا ننسى هنا التقدم الملحوظ في بناء السفن في العهد الموحدي، مما كان له الأثر الكبير في إنعاش الحركة بين شرق الوطن الاسلامي وغربه.

لقد كان أهل الغرب الاسلامي تواقين دوما إلى زيارة المشرق والأماكن المقدسة، ومع اهتمامهم بالرحلة فقد اهتموا أيضا بتدوين مشاهداتهم وتعليقاتهم، وما استفادوه.

وخلال العصر المريني دونت رحلات أهمها أربعة : اثنتان لسبتيان هما رحلة ابن رشيد، ورحلة التجيبي، بالاضافة إلى رحلة ابن بطوطة، ورحلة العبدري.

ويرى بعض بحاثينا « أن الاهتمام بتدوين الرحلات من أبرز مميزات الأدب المغربي على الاطلاق حتى أننا يمكن أن نقول أن أهم ما شارك به المغرب في بناء صرح الثقافة العربية العامة هو مع الأبحاث الفقهية فن الرحلة » (3).

وقد كان من عطاء القرن السابع بسبتة ظهور علمين من أعلام الرحلة العلمية : ابن رشيد، والتجيبي، ومن حسن حظنا أن يد البلى لم تعبث بكل أجزاء الرحلتين.

رحلة ابن رشيد :

عرف الناس رحلة ابن رشيد التي أسماها « ملء العيبة فيما جمع بطول الغيبة في الوجهتين الكريمتين إلى مكة وطيبة » وكانت نسخها متوفرة عند علماء المغرب والمشرق، فابن حجر يقول : « وصف الرحلة المشرقية في ست مجلدات، وفيه من الفوائد شيء كثير وقفت عليه وانتخبت منه » (4). أما المقري فيقول : « وهي أربعة أسفار وقفت عليها بتلمسان » (5). والسيوطي يقول « وهي ست مجلدات، قلت : وقفت عليها بمكة وعلقت منها فوائد، واستفدت منها الحديث المسلسل بالنحاة » (6)، ويذكر التقي الفاسي في العقد الثمين في غير ما موضع قراءته للرحلة (7). وينقل ابن الخطيب عن ابن شبرين أنه وقف على مسودتها وأنها ديوان كبير (8).

وذكر ابن الخطيب أنه وقف على مختصرها بسبتة (9) ونقل منها (10) ويتحدث صاحب الرحلة العياشية عما عثر عليه في مكة من كتب غريبة، فيذكر منها رحلة ابن رشيد، وأنه رأى منها عدة أجزاء أو أسفار كانت في وقف المغاربة برباط الموفق وعلى النسخة خط المصنف في أماكن، وخط تلميذه الامام عبد المهيمن الحضرمي، وكانت النسخة ملكا له (11).

كما يذكر أنه قرأ في آخر النسخة أن المؤلف استخرجها من مسوداته بعد عشرين سنة من رجوعه، بسؤال عبد المهيمن الحضرمي (12).

وهكذا كانت نسخ الرحلة موجودة على آقل تقدير بالمغرب والأندلس [13] والمغرب الأوسط ومصر والحرم، بينما نجد اليوم أن النسخة الوحيدة هي نسخة مكتبة « الاسكوريال » وتقع في خمسة أجزاء بخط واحد هو خط المؤلف سوى جزء واحد.

وقراءة الأجزاء الأربعة تحتاج إلى صبر ومعاناة، خاصة وأن بعض الأجزاء تنقصها بعض الورقات الى جانب السطور المقحمة والتصحيح والزيادات، وعدم الترتيب في ذكر بعض الحوادث.

ويبتدىء الكلام في الجزء الأول الموجود بالحديث عن وجوده بتونس مقدمه عليها من المغرب، ويقع في ست وستين ورقة، بالاسكوريال (1736).

فالظاهر أن هذا هو الجزء الثاني، وبينما يعتبر مفقودا ــ لحد الآن ــ الجزء الأول الذي يتحدث فيه عن خروجه من سبتة، ومروره بالأندلس في الطريق إلى تونس، وكذلك الجزء الرابع.

أما الجزء الثالث، وهو مكتوب بخط جميل واضح فيقع في 124 لوحة ورقمه بالاسكوريال (1739) ويبتدىء بذكر من لقيه من العلماء بثغر الاسكندرية.

أما الجزء الخامس فيقع في 85 لوحة ورقمه بالاسكوريال (1680) وقد جاء في أوله : « ذكر توجهنا من دمشق حماها الله تعالى إلى مدينة النبي ﷺ ويشتمل الجزء على الحديث عن الحرمين ومصر عند الرجوع.

أما الجزء السادس فيقع في 117 لوحة ورقمه بالاسكوريال (1737)وفيه يتحدث عن تونس عند العودة.

أما الجزء السابع فيقع في 67 لوحة ورقمه بالاسكوريال (1735) فيتابع فيه الحديث عن تونس والعودة إلى البلد.

وعلى النسخة خطوط العلماء الذين تملكوها أو قرؤوها وهم :

1 ــ أبو العباس أحمد الونشريسي
2 ــ أبو العباس أحمد المنجور
3 ــ عبد المهيمن الحضرمي، عليها خطة بسماعه من المؤلف
4 ــ أبو عبد الله بن يوسف الخيلاسي
5 ــ أبو عبد الله بن هارون.

ويرجح أن هذه النسخة كانت ضمن مكتبة زيدان السعدي، التي اغتصبت من على ظهر المركب الفرنسي، وسيقت إلى إسبانيا.

وابن رشيد لم يكن يقصد أن يكتب رحلته، وإنما كان يكتب مايعن له في شبه مذكرات في ورقات مختلفة وعلى ظهور الكتب فلما عاد إلى سبتة اهتم تلميذه وصديقه عبد المهيمن الحضرمي بما كتبه شيخه في رحلته، وطلب منه استخراجها من المسودة وساعده على ذلك، وفي ذلك يقول ابن رشيد : « ... عند مقابلته معي هذه الرحلة التي اعتنى باكتسابها لنفسه واكتتابها ولم يحملها أحد عني حق حملها ولا عرف أحد من الفضلاء سواه ما عرف من فضلها بما طبع عليه من الانصاف والاتصاف بكريم الخلال وجميل الأوصاف ولولا عزمه في تخليصها ما خلصتها ولا أخرجتها ولا أظهرتها لعدم الراغب وقلة الطالب » (14).

وعلى كل، فلا نشك في أن الرحلة قد كتبت ونقحت واستنسخها العلماء وتعددت نسخها، وان الجزء الثالث الموجود بالاسكوريال هو من نسخة تامة، فعسى أن يمن الله تعالى على الباحثين بالعثور على نسخة تامة ليتم تعرفهم على هذه الذخيرة العلمية القيمة.

اهتمامات المؤلف :

قد يتبادر إلى ذهن من لم يطلع على الرحلة أنها كغالب الرحلات من حيث الاهتمام بوصف البلدان، والمآثر والعمران وأحوال الناس بينما الواقع أن ابن رشيد جعل اهتمامه الأول والأخير في رحلته هو لقاؤه لحملة العلم، والأخذ عنهم وحضور المجالس العلمية وزيارة المدارس والمكاتب.

وبذلك كانت الرحلة وصفا شاملا للحركة العلمية من المغرب إلى الحجاز، وتعريفا بأهل العلوم الذين لقيهم، وعرضا للفوائد العلمية والأدبية والتاريخية التي سمعها (15).

أما ما عدا ذلك من وصف للبلدان والمآثر فانه يمر به مر الكرام ـــ كما يقال ـــ فهو يحدثنا في الجزء الثالث عن دخوله الاسكندرية، فيحصر كلامه فيمن لقيه من الأعلام، ويستطرد في الحديث عن علوم الحديث، ويأخذ الموضوع من الكتاب صفحات عديدة، ثم يحدثنا عن مآثر الاسكندرية فيما يقرب من عشرين سطرا فقط.

وإذا وصل موضعا ولم يجد به ما يؤمله من لقاء حملة العلم، نص على ذلك، فقد ذكر خروجه من دمشق، ووصف مراحل الرحلة إلى الحجاز، فقال عن موضع بالطريق نزلوا به : « ولم نلق بها أحدا من أهل العلم » (16)

ونلاحظ أن ابن رشيد لم يسر على خط ما سبقه من الرحالة بترك الأخذ عن المشائخ إلى وقت العودة، كابن جبير، مثلا وذلك في نظرهم لاتساع الوقت بعد أداء الفرض، بل إنه أخذ في رحلته ذهابا وإيابا ولم يترك يوما يمر دون استفادة.

ولم يتوسع في وصف الأماكن إلا الاماكن المقدسة في مكة وطيبة فقد وصفها بشيء من التوسع لم يصل فيه إلى ما وصله غيره من رحالة المغرب، ولعل هذا التوسع الملحوظ في الوصف يرجع إلى شعوره نحو الأماكن المقدسة، وأن الوصول إليها كان من أهم أهداف الرحلة.

منهجه :

وضع ابن رشيد منهجا بسيطا سار عليه في كل أجزاء الكتاب، فهو يتحدث أولا عن دخوله البلد وربما وصفه أو وصف بعض مآثره، ثم يعقب ذلك بذكره من لقيه من العلماء ويأتي غالبا بترجمة المذكور وما قرأه عليه، ويتوسع في ذلك وغالبا ما يطلب الاجازة له ولبنيه، ويستطرد في ذكر الفوائد العلمية، ومجالس العلم.

قيمة الرحلة :

يقول الأستاذ عبد الله كنون : « وأما قبل وبعد فان ما تشتمل عليه هذه الرحلة العامرة من فوائد علمية وأدبية وتاريخية، وتحقيقات في المسائل العويصة من المعقول والمنقول وتعريف بأحوال المترجمين فيها من علماء وأدباء وشيوخ الرواية والحديث وتوصيف للبلدان التي مر بها المؤلف وما شاهد فيها من مآثر ومناظر فضلا عن الروايات والأسمعة التي تحمل بها والكتب والأجزاء التي قرأها في مختلف فنون العلم، هو شيء لا يأتي عليه الوصف » (17).

ويمكننا أن نركز على أهم ما يستفاد من الرحلة فنذكر :

1 ــ تراجم العلماء : فالرحلة من هذا الجانب تعتبر من أهم مصادر التراجم لأكثر علماء المشرق والمغرب خلال القرن السابع، ولقد اعتمد كثير من كتاب التراجم على هذه الرحلة خاصة السيوطي، وابن حجر والمقري.

2 ــ وصف الحركة العلمية ومعاهدها، فقد اهتم ابن رشيد بذكر المجالس العلمية والمدارس وكيفية الدراسة والكتب المقروءة ونوعية الاقبال على التلقي.

3 ــ التعريف بالعديد من الكتب التي قرأها أو أخذها في مختلف فنون العلم. خاصة المصنفات التي تعتبر مفقودة ككتاب « بيان الوهم والايهام الواقعين في كتاب الأحكام » للحافظ أبي الحسن ابن القطان، فقد نقل منه نقولات مفيدة في بحثه في الصنابحي [18].

4 ــ الفوائد الحديثية، فقد علمنا أن ابن رشيد من أئمة هذا الشأن فهو في كتابه يقف عند كل حديث فيه علة فينبه عليها ويبين الصواب ولايخلو جزء من الرحلة من ذكر عدة فوائد يحسن بدارس علم الحديث جمعها وترتيبها.

5 ــ الفوائد الفقهية : ابن رشيد وإن كان مالكي المذهب، فانه لم يكن من المتعصبين للمذاهب، وذلك يرجع بطبيعة الحال إلى اتساع معرفته في علم الحديث، مما جعله يميل للنظر، وكمثال على ذلك مذاكرته في مجلس الشيخ أبي محمد بن عبد القادر البجائي التونسي في زيارته الثانية لتونس بعد عودته من الحجاز [19] في مسألة النضح في الطهارة، وفي حكم العمرة والنية فيها، فقد توسع في بحث هاتين المسألتين، وناقش الأقوال، وظهر بزوغه في الميدان الفقهي في هذين البحثين وفي غيرهما.

6 ــ الفوائد الأدبية واللغوية : فقد عرف عن ابن رشيد رسوخه في العربية والأدب إلى جانب الحديث، فنراه في كتابه لا يمر بمسألة لغوية إلا توقف عندها، أو كلمة إلا ضبطها، ويستشهد بالشعر ويتمثل به كثيرا.

7 ــ وصف الأماكن والتعريف بها : لقد علمنا أن ابن رشيد لم يشد الرحال نحو المشرق بقصد الفرجة في البلاد ومشاهدة المآثر والمدائن وإنما رحل لتلقي العلم ولقاء حملته، وكتب رحلته مبينا فيها من لقي من الأعلام وما تلقى من العلوم، وقد حافظ ابن رشيد على هذه المنهجية في كتابه الكبير، غير أنه لما اكتحلت عينه بمشاهدة الأرض المباركة ومهبط الوحي ــ خرج قليلا عن منهجه المرسوم وترك لقلمه الحرية في وصف بلاد الحجاز، وهكذا نقرأ في الجزء الخامس إلى جانب تراجم العلماء ومجالس العلم، مشاهداته وتحديده للأماكن المقدسة، التي حددها تحديدا محكما يساعد الباحثين اليوم في تاريخ الحجاز وجغرافيته، وربما فاق ابن رشيد في هذه الناحية الكثيرين من القدامى الذين كتبوا في جغرافية الحجاز.

8 ــ ملاحظاته : وكما يستفيد الباحث من رحلة ابن رشيد هذه الفوائد فان دارس الحالة الاجتماعية خاصة ماعلق بالمجتمع الاسلامي من خرافات واعتقادات بعيدة كل البعد عن تعاليم الاسلام ــ يستفيد من الملاحظات الدقيقة لرحالتنا المطلع.

فابن رشيد في رحلته ينظر نظر البصير فيما حوله، ينتقد ما ينتقد ويستبشع ما يستبشع، ويبين البدعة وينص عليها، وعندما كان في أرض الحجاز شاهد من البدع والمحدثات الشيء الكثير مما هو مشاهد إلى يومنا في غالب الأقطار الاسلامية من تعلق الناس بالقبور وتقديس الصخور، وتعليق التمائم، وغير ذلك.

ومن البدع التي عاين قوله :

« ذكر بدعة عظيمة أحدثتها العامة، قد عاينا بعضها، وعلمنا ما لم نعاين. وقد بين ذلك الامام أبو عمرو بن الصلاح ــ رحمه الله تعالى ــ فقال : وقد أبتدع من قريب بعض الفجرة الختالين في الكعبة المكرمة أمرين باطلين : أحدهما ما يذكرونه من العروة الوثقى وأوقعوا في العامة أن من ناله بيده فقد استمسك بالعروة الوثقى، فأحوجوهم إلى أن يقاسوا إليها شدة وعنتا، ويركب بعضهم فوق بعض، وربما صعدت لأنثى فوق الذكر ولابست الرجال أو لابسوها فلحقهم بذلك أنواع من الضرر دينا ودنيا ».

والثاني مسمار في وسط البيت، .وسموه سرة الدنيا، وحملوا العامة على أن يكشف أحدهم عن سرته، وينبطح بها على ذلك الموضع حتى يكون واضعا سرته على سرة الدنيا، قاتل الله واضع ذلك ومختلقه.

وهو المستعان. قلت : ومن الحوادث الشنيعة طواف النساء ليلا بالشمع في أيديهن سافرات عن وجوههن عاينا من ذلك ما يحزن، وغيرنا منه المستطاع باطفائها في أيديهن، والله تعالى المسؤول أن يمن على المسلمين بمن يدفع البدع، ويحيي من الدين ما انكسر، ويلم منه ما انصدع بمنه وكرمه » [20].

ويروي لنا ما رآه من البدع التي استحدثت ليلة عرفة من ايقاد الشمع طول الليلة، واهتمام الناس باستصحاب الشمع من بلادهم والاختلاط في الصعود والهبوط إلى الجبل، والمزاحمة في ذلك [21].

تلك طائفة من الفوائد التي نستفيدها من رحلة ابن رشيد وجدير بالباحثين في تراثنا الحضاري أن يستخلصوا ما في هذا السفر الضخم من فوائد وأبحاث، وقد أحسن

الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة حيث استخلص دراسة قصيرة عن « البيئات العلمية في البلاد العربية كما في رحلة ابن رشيد » والبحث رغم قصره يفتح بابا أمام الباحث للاستفادة من هذا السفر القيم الضخم.

رحلة التجيبي :

كما أن رحلة ابن رشيد لم تصلنا كاملة، ولم نقف إلى حد الآن على نسخة غير نسخة « الاسكوريال » فكذلك الأمر بالنسبة لرحلة التجيبي، فابن حجر يقول عنها « وقفت على رحلته وهي ثلاث مجلدات ضخمة وقد حذا فيها حذو ابن رشيد » (22). ويقول أحمد بابا التنبكتي « وهو كتاب نفيس في ثلاث مجلدات فيها فوائد كثيرة » (23) كما ذكرها صاحب بلغة الأمنية (24).

وهذا يدل على أن نسخ الرحلة كانت معروفة في المشرق والمغرب ولكنه الآن لا يوجد إلا قسم منها لعله الجزء الثاني بينما يعتبر مفقودا الجزء الأول والثالث.

وهذا الجزء يقع في مجلد عدد أوراقه 203 مسطرته 25، وهو الآن ضمن مخطوطات دار الكتب القومية بتونس (25).

ويبتدىء الجزء بعد البسملة والصلاة على النبي محمد (ص) ب «ذكر مدينة القاهرة العربية حاضرة الديار المصرية، خلد الله تعالى سلطانها وشيد أركانها» وأما آخره فمبتور، ومن ثم فلا يعلم تاريخ النسخ أو اسم الناسخ.

وآخر نص الرحلة الموجود يتحدث عن خروجه من مكة لقصد منىً في طريقه إلى الوقوف بعرفة، ولاشك أنه يتحدث بعد ذلك عن الوقفة ثم أيام التشريق ثم الرجوع لمكة، فالذهاب للمدينة، ولا أشك أيضا في كتابته بتوسع عن المدينة المنورة، فروح التجيبي الشفافة التي سنلمسها عند حديثه الأدبي الممتع في وصفه لليالي الحرم المكي خلال شهر رمضان، سيكون لها شغوف أيضا عندما ينزل في رحاب المسجد النبوي ويلتقي بأعلامه ورواده.

قد رأينا أن ابن حجر بعد قراءته لرحلة التجيبي يقول : « وقد حذا فيها حذو ابن رشيد » (26) وهو أمر صحيح إلى حد ما، وإن كنا نحكم على الرحلة من خلال مجلدها الثاني المبتور، بينما حكم عليها ابن حجر من خلال أجزائها الثلاثة الكاملة، مع ذلك فإننا نقول : أن التشابه قائم بين الرحلتين، غير أن التجيبي زاد على ابن رشيد في

أنه توسع توسعا ملحوظا في الحديث عن مشاهداته، فوصف طريق حجه من قوص إلى عيذاب، ولم يفته الحديث عن الحركة التجارية بين شاطىء البحر الأحمر، كما تحدث عن المآثر التاريخية المهمة التي ربما لم يتحدث عنها كثير من المؤرخين كساعة مسجد ابن طولون التي أقامها السلطان لاجين.. إلى غير ذلك مما لم يكن ابن رشيد يكترث له، ولكل منهجه ووجهته.

منهجــه

ليست بين أيدينا مقدمة الرحلة التي ربما يكون قد تحدث فيها عن برنامجه ومنهجه في كتابتها ولكن النص الموجود يعطينا صورة واضحة عن المنهج الذي اتبعه والذي يتلخص في الآتي :

ــ ذكر المدينة التي حل بها، وربما تحدث عن تأسيسها ومؤسسها وتاريخ بنائها، كما فعل بالنسبة للقاهرة، فقد ذكر أنها قاعدة الديار المصرية، ثم عرف بمختطها جوهر، وذكر مآثرها وقصورها وحدائقها وجوامعها ومشاهدها، ثم يعقب ذلك بذكر من تيسر لقاؤه من حملة العلم، فيذكر ترجمة كل واحد منهم ويأتي بذكر المرويات التي رواها عنه، وكمثال على ذلك ترجمته لتقي الدين ابن دقيق العيد، فقد ذكر اسمه ونسبه، وحلاه بأوصافه العلمية، وبين حاله في هيأته وملبسه وتدريسه، وتحدث عن مشيخته ومن أجازه ثم عن مسموعاته، ثم ذكر ما بلغه من تصانيفه وأماليه. وهكذا يكون عمله في سائر التراجم سوى الفرق التي بينها من حيث الاطالة أو الاختصار.

قيمة الرحلة :

لقد اشتملت رحلة التجيبي على فوائد مهمة تعين الباحثين في الدراسات التاريخية، والمنقبين عن جوانب من حياة بعض الاعلام، والباحثين في الحركة العمرانية في البلاد التي زارها والمتطلعين إلى معرفة الحركة التجارية بين البلاد العربية فلقد كان التجيبي دقيقا في وصفه، ينقل بقلمه المشاهد ليصفها على صفحات كتابه الممتع.

ومع ذلك فلي على التجيبي ملاحظة على (التهويل) الذي يصف به بعض المآثر، كقوله في جامع الحاكم بالقاهرة : « وهو غاية في الكبر، قل أن يوجد في الحواضر الكبار جامع على قدره » [27] وقوله في مشهد الحسين : « في هذا المشهد الشريف ذي البناء المنيف من قناديل الفضة وقناطير الشمع الغريب الصنعة ما يعجز البليغ عن وصفه وأما

حسن بنائه وما فيه من الرخام المجزع الغريب الصنعة فلا يكاد أيضا يصفه واصف » [28]. إلى غير ذلك من المبالغات التي انجر إليها قلمه، فاذا نحيناها جانبا بقي لنا وصفه وتدقيقه.

وبقراءتنا لهذا القسم من الرحلة تتجمع لدينا فوائد في.

1 ـ التاريخ : فلقد عاصر التجيبي وهو في مصر السلطان منصور لاجين السلحداري [29]. وفي مكة وجهاتها إمارة ابن نمي وكانت هذه الامارة تابعة لسلطان مصر ووصف لنا حال البلاد الحجازية، في إمارة هذه الأسرة، خاصة إمارة معاصرة الذي كف يده عن أموال الحجاج والمجاورين الذين كانوا من قبل لايستطيعون إظهار أموالهم أو العيش في رغد خوفا من أخذها منهم [30]، كما وصف حال الأمن وما كان عليه من اضطراب حيث كان الحجاج يضطرون للذهاب إلى عرفة دون المبيت بمنى خوفا من إغارة بني شعبة [31] ووصف لنا الطريق الذي يسلكه الحجاج من قوص إلى عيذاب والحركة التجارية التي يقوم بها العدنيون بين هاتين المدينتين سواحل الهند، وما كانت تقوم به قبيلة « دغيم » من حماية لهذه الطريق، واستقلالهم في ذلك بعيدا عن سلطة السلطان [32].

2 ـ تراجم العلماء :لقي التجيبي في رحلته العديد من أعلام المشرق الذين حرص كل الحرص على لقائهم والأخذ عنهم، ويشتمل القسم الموجود من الرحلة على أربعة وعشرين ترجمة. أحد عشر ترجمة للاعلام الذين لقيهم بالقاهرة، وهم : ابن دقيق العيد، وعبد المؤمن التوني، وبهاء الدين ابن النحاس، والضياء السبتي والموفق الخرساني، وعلي بن هارون الثعلبي، وعلي بن ضياء الدين الشافعي، وابن الصيرفي، وعبد الرحمن بن خليفات المعروف بالشجاع، والنور اليمني، وأبو المعالي الأبرقوهي.

واثنان بمدينة قوص وهما : البهاء القفطي، وسعد الدين ابن الصلاح. واثنا عشر بمكة المكرمة وهم : عبد الرحمن العماد الطبري، وأخوه أبو الحسين، وأبو إسحاق إبراهيم الطبري، والفخر أبو عمرو عثمان التوزري، والظهير أبو الفداء إسماعيل المصري، والعفيف أبو محمد عبد الله الدلاصي، والشمس أبو عبد الله الجياني، ونجم الدين العجمي، وأبو عبد الله بن المطرف الاشبيلي، وأبو محمد الهروي، وأبو علي النجار، وحسين بن صدقة البصري.

واهتمام التجيبي في تراجم هؤلاء الأعلام ينصب بالدرجة الأولى على ذكر مركزهم العلمي، وما استفاده منهم مع ذكر أحوال البعض وكمثال لذلك ترجمته لابن دقيق العيد، فقد ذكر أوصافه العلمية وحاله من الهيبة والوقار، ولم يفته أن يلاحظ عليه ما يعتريه من وسواس تلحقه منها مشقة عظيمة، ثم ذكر مشيخته ومجيزيه ومؤلفاته، ثم ما تيسر له أخذه منه من الكتب والمرويات والسماعات.

فالرحلة من هذه الناحية تعتبر فهرست لما أخذه عن هؤلاء المشايخ مما بينه بتوسع في فهرسته الحافلة.

3 ـ **الفوائد الحديثية** : عرف التجيبي بأنه راوية محدث ناقد للاحاديث وهو في رحلته لا يمر بحديث يروى دون أن يبين سنده ودرجته، ومن هذه الناحية يجد الباحثون في الدراسات الحديثية مادة طيبة، وهو يحافظ على رواية النصوص بسندها.

ومن الفوائد الحديثية التي ذكرها، أثناء بيانه لسنده في رواية صحيح مسلم المتصل إلى أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن سفيان النيسابوري مافوت أبو اسحاق في كتاب مسلم في ثلاثة مواضع [33].

4 ـ **وصف الأماكن** : اهتم التجيبي بوصف الأماكن التي زارها ولم يكتف بوصفها فقط بل عمل على التعريف بها وبمؤسسها وتاريخها، ولقد اهتم خاصة بمشاهد مكة المكرمة، ومآثر مدينة القاهرة التي وصف أهرامها وأبا هولها مقياس النيل الى جانب المزارات والقباب والمدارس والمساجد.

أما في مكة المكرمة فقد حرص بهدى من أهلها على زيارة جل المآثر التي لها صلة بالرسول عليه الصلاة والسلام أو بالدعوة الاسلامية فوصف بتفصيل المسجد الحرام، والبيت الذي ولد فيه الرسول عليه السلام ودار ابن أبي الأرقم، ومقبرة المعلى، إلى غير ذلك من المشاهد مما يعين الباحثين على معرفة كثير من آثار مكة التي كانت معروفة في نهاية القرن السابع، والتي ربما لم تعد معروفة الآن.

والتجيبي يستعمل روح رجال الحديث في تحقيقه لمدى صحة نسبة بعض المآثر، ففي القاهرة مر بضريح كتب عليه « روضة زين العابدين » ابن الحسين فقال : « وهذا عندي غير صحيح، والله تعالى أعلم، ولم أر من تنبه لذلك » [34] ثم بين وجه ذلك، وشنع على رحالة أندلسي ـ كان يصطحب نسخة من رحلته معه ـ فيما ذهب إليه من تصحيح نسبة هذا القبر، وكذلك المشهد المنسوب لأسماء بنت أبي بكر

والاخر المنسوب لعبد الله ابن الزبير.

وفي مكة عاين شجرة يقصدها الناس ويزعمون أنها التي بويع تحتها النبي ﷺ فرأى أن ذلك غير صحيح « لانها قد خفيت على أصحاب النبي ﷺ مع معاينتهم لها وقرب العهد، فكيف يعلمها هؤلاء » (35).

5 ـ **انتقاده لبعض الظواهر الاجتماعية** : وكابن رشيد نرى التجيبي لايمر مر الكرام بما يراه من مظاهر البدع المحدثة البعيدة عن الاسلام بل يصورها كما رآها، ويبين بطلانها، وهذا الانتقاد من التجيبي وابن رشيد يبين لنا تأثر علماء سبتة بالحركة السنية السليمة التي تستبعد كل ما ألصق بالاسلام من بدع وضلالات.

وهذه البدع التي شاهدها وحذر منها، ما أحدثه الشيبيون بداخل الكعبة من أمرين باطلين :

الأول الكوة التي سموها بالعروة الوثقى، موهمين العامة أنها المذكورة في القرآن الكريم، ولم يفته وهو يرى هذه البدعة أن ينبه إليها مرافقيه (36).

الثاني، مسمار الفضة القريب من وسط البيت الذي أسموه (سرة الدنيا) وجعلوا العامة يكشفون عن سرتهم ويضعونها على المسمار، وقد دعا وهو في ذلك الموقف الله سبحانه أن يطهر بيته الشريف من هذه البدع (37).

وقد سبق لابن رشيد أن أشار إلى هاتين البدعتين.

6 ـ **أسلوبه** : أسلوب التجيبي أدبي سهل، ويستبعد السجع ويعتمد الكلمات السليمة المعهودة، ويغلبه الشعور فتسمو عبارته، ووصفه لليالي الحرم الشريف من بديع الوصف الذي نقرؤه فقد ذكر من امتلاء الحرم الشريف ووصول جملة من القراء المصريين المعروفين بحسن الصوت وطيب النغمة « ثم ذكر قراءتهم بالتلاحين وأن أحدهم كان يصعد أعلى سطح المدرسة المنصورية المشرف على الحرم فيتلوا من القرآن » وكان ينضاف إلى حسن صوته وطيب نغماته وجودتها وذكائها شرف الموضع وحسنه وبهاؤه خصوصا في الليالي القمرية التي يغشى فيها ضياء القمر جميع الحرم الشريف وبه يزداد جماله وتشرق كسوة الكعبة المعظمة بشعاع ذلك القمر، وبنور الشمع، وضوء

المشاعل والسرج، وينشد لسان حالها :

ما علـــق الحلي على صدرهـــا	الا لما يخشى من الـــعين
تقـــول والـــدر على نحرهـــا	من علـــق الشين من الزيـــن

ويكون في أثناء ذلك للطائفين دوي كدوي النحل، فيتألف من مجموع ذلك ما يعجز عنه الوصف، وترى للطائفين في تلك الحال أحوالا، فمنهم من يكون له لحظات خاشعة، وألسنة إلى الله عز وجل داعية ضارعة، ومنهم من ينزعج فيصيح، وربما صعق بعضهم في المطاف، والله تعالى لا يعدمنا بركة هذا المحل الشريف » (38)

وحري بنا الآن أن نخص ثلاثة من أدباء سبتة وهم : مالك بن المرحل، أبو بكر بن شبرين، أبو العباس العزفي.

بتراجم مفصلة تلقي بعض الضوء عليهم.



الهوامش

(1) راجع في ذلك الوصف المدقق لرحلة أبي مروان الباجي الذيل والتكملة 5 : 689 ونقلها المراكشي في الاعلام 4 : 206

(2) راجع رحلة ابن جبير فقد خرج من سبتة في 24 فبراير ووصل الاسكندرية في 29 مارس.

(3) الاستاذ محمد الفاسي ـــ مقال : نشأة الدولة المرينية ـــ مجلة البينة عدد 8

(4) الدرر الكامنة 4 : 229 طبع القاهرة.

(5) أزهار الرياض 2 : 347 وقد نقل عنها نقولات عدة انظر مثلا : نفح الطيب 1 : 606 تحقيق عباس فيما نقله حول المصحف العثماني بالمغرب والجزء 2 : 195 في نقله لترجمة ضياء الدين الخزرجي والصفحات 582 ـــ 583 ـــ 589 من الجزء نفسه، والجزء 3 : 523 حيث يصف الرحلة بقوله « رحلته الكبيرة القدر والجرم »، والجزء 4 : 312/311 في نقله لتعريف ابن رشيد بابن حبيش، وصفحة 496 في نقل كلام ابن رشيد في أبي المطرف.

(6) ذيل تذكرة الحفاظ 355

(7) انظر مثلا جزء 1 ص 322

(8) الاحاطة 3 : 137
(9) الاحاطة 3 : 137
(10) الاحاطة 2 : 462
(11) الرحلة العياشية 2 : 238
(12) الرحلة العياشية 1 : 227
(13) الاحاطة 2 : 280.
(14) رحلة ابن رشيد 6 ص 4 وجه بـ.
(15) من الذين حرصوا على صبغ رحلاتهم بالصبغة العلمية أبو بكر بن العربي في رحلته المسماة « ترتيب الرحلة للترغيب في الملة » فان معظم مادتها تدور حول الشيوخ، وما أخذه عنهم، وقد ذهب الاستاذ حسين مؤنس إلى أن كتاب « ترتيب الرحلة » هو أول وصف رحلة يكتبه أندلسي، وقد وصف ابن العربي مراحل رحلته ومن لقي في كل مرحلة، فكان بذلك المثال الذي احتذاه من جاء بعده كابن رشيد والعبدري.

والرحلة إلى حد الآن تعتبر مفقودة، ولا يوجد منها إلا نقول في بعض الكتب ــ راجع : تاريخ الجغرافية والجغرافيين لمؤنس صفحة 405 ــ 412.
(16) رحلة ابن رشيد 5 : 2 بـ. وقد انتقد الاستاذ حسين مؤنس على ابن رشيد مسلكه هذا، فقال « وأنت اذ تقرأ رحلة رجل مثل ابن رشيد الفهري يخيل إليك أن هذا الرجل كان يسير في فراغ لا يرى فيه الا مجالس الشيوخ » (تاريخ الجغرافية والجغرافيين بالاندلس 451) ولعل الاستاذ مؤنس يريد من ابن رشيد أن يهتم أساسا بما يراه من معالم الارض، بينما الواقع أن رحالتنا رحل للعلم.. لتلقيه، للقاء حملته، واعتبر نفسه كأنه يطالع في مكتبة ــ على حد تعبير الأستاذ مؤنس عند حديثه مرة أخرى عن ابن رشيد (ص 526) أثناء كلامه عن رحلة العبدري حيث قال : ولكن رحالة آخرين بعده كابن رشيد السبتي سيغفلون ذكر الارض والناس تماما، ولا يتحدثون الا عمن يلقونه من العلماء كأنهم مطالعون في مكتبة ».

نعم.. ذاك كان قصد ابن رشيد من رحلته، حيث اعتبر البلاد التي زارها ــ بالنسبة إليه ــ خزانة علمية عليه أن يتجول بها للاستفادة والتلقي، ولا يهمه بناء أو ايوان أو فرجة (ولكل وجهة).
(17) ذكريات مشاهير رجال المغرب الحلقة 18 صفحة 14.
(18) بحث ابن رشيد في الصنابحي هل هو صحابي أو تابعي من أفيد بحوث ابن رشيد ونصه بالجزء 6 لوحة 19 أ 25 بـ وقد نقل عنه العياشي في رحلته 2 : 246.
(19) الجزء السادس ــ الصفحات الأول.
(20) رحلة ابن رشيد 105 أ بـ الجزء
(21) رحلة ابن رشيد 32 أ ب الجزء رقم 1080.
(22) الدرر الكامنة ج 3 ص 325 طبع مصر.
(23) نيل الابتهاج : 222
(24) بلغة الامنية ومقصد اللبيب فيمكن كان بسبتة في الدولة المرينية من مدرس وأستاذ وطبيب (مخطوط خاص).
(25) طبع أخيرا بتونس باعداد عبد الحفيظ منصور، وباشراف الدار العربية للكتاب 1395 ــ 1975.
(26) الدرر الكامنة ج 3 ص 325 طبع مصر.
(27) اللوحة 2 بـ
(28) اللوحة 4 أ
(29) انظر البداية والنهاية 13 : 348

(30) اللوحة 132 أ بـ
(31) اللوحة 203 بـ
(32) اللوحة 87 بـ.
(33) انظر اللوحة 160 أ بـ من المخطوط، والصفحات 370 ــ 371 ــ 371 من المطبوع.
(34) اللوحة 5 بـ
(35) اللوحة 151 أ.
(36)(37) اللوحة 113 بـ 114 أ.
(38) اللوحة 200 أ.



أبحاث تمهيدية مقدمة الى دار الحديث الحسنية

السُّنة ومنهج الاستنباط في الفقه المالكي

الأستاذ محمد علي بن الصديق

تصميم البحث

* مقدمة
* المبحث الأول : التعريف بالامام مالك
* المبحث الثاني : مالك فقيه المدينة المنورة
  * المدينة المنورة ومكانتها في عصر الامام
  * الفقهاء السبعة
  * تأثر مالك ببيئة المدينة المنورة
  * تصدره للفتوى وانفراده بالرئاسة العلمية
* المبحث الثالث : الأصول التي بنى عليها مالك مذهبه

أ ـ مدخل: 1 ـ الأصول العامة لمذهب مالك

ب ـ الاصول النقلية: 1 ـ الكتاب 2 ـ السنة 3 ـ الاجماع

ج ـ الأصول العقلية: 1 ـ القياس 2 ـ المصالح المرسلة 3 ـ الاستحسان

4 ـ الاستصحاب 5 ـ سد الذرائع

د ـ الأصول التي تميز بها المذهب المالكي

* المبحث الرابع : السنة عند مالك

أ ـ مدخل 1 ـ تعريف السنة 2 ـ مفهوم السنة عند مالك

ب ـ السنة بمعنى الحديث ج ـ السنة بمعنى عمل أهل المدينة

د ـ السنة بمعنى فتوى الصحابة هـ ـ الرواية عند مالك

1 ـ شروط مالك في قبول الرواية 2 ـ السند عند مالك 3 ـ المرسل

4 ـ المنقطع 5 ـ البلاغات

* خاتمة

مقدمـة :

إن المذهب السائد في المغرب هو المذهب المالكي، وهو أيضا المذهب الرسمي بالبلاد، وبما أني مغربي وجدت نفسي مالكيا بالسليقة والنشأة، وخلال دراستي الجامعية لمادة الخلاف العالي اطلعت على آراء المالكية، وكانت بعض هذه الآراء تبدو لي غريبة وشاذة لمعارضتها الحديث الصحيح، ولم أكن أعرف السبب في ذلك لجهلي بأصول المذهب وأدلته فتشوقت نفسي وتاقت إلى معرفة أصول المذهب المالكي والأسس التي قام عليها.

وشاء الله تعالى أن تتحقق لي هذه الأمنية ولو في جانبها النسبي، وذلك بإنجازي هذا البحث الذي سميته « السنة ومنهاج الاستنباط في المذهب المالكي ».

ولا يسعني في هذه المقدمة الا أن أبرز الغاية والهدف من هذا البحث، فهذا البحث يرمي إلى إبراز المنهاج الحديثي عند مالك رحمه الله وهو منهاج كامل في نقد السند والمتن.

وإذا كانت هذه هي الغاية أو الهدف الذي يرمي إليه البحث، فإن هذا الهدف بدا لي لأول وهلة سهلا وفي متناول اليد، لكنني عندما أخذت أصمم له وأفكر فيه وشرعت في تحرير موضوعاته وجدته صعبا ويحتاج إلى وقت وبحث طويلين، ومما زاد في تعقيده أن كثيرا من مباحثه لم تتناولها المراجع الميسورة لدي بالدرس والتحليل، فأغلبية المصادر التي أمكنني الرجوع إليها إنما تهتم بالناحية الفقهية والأصولية عند مالك : تبويبه للفقه ــ اجتهاداته وآراؤه الفقهية، استنباطاته الأصولية إلى غير ذلك مما جعل مالكا يتصدر الفقهاء ويحرز على لقب الامامة فيه وكل هذا يدخل في إطار المنهج الفقهي

الأصولي عند الامام، أما المنهج الحديثي وموقف الامام من الرواية والحديث، ومعايير النقد عنده فلم يتعرض له إلا قليل ممن كتبوا عن الامام ومذهبه، ودون الإلمام بجميع ما يمكن أن يقال أو يرغب في معرفته بتفصيل أو يكون فيه الجواب الكافي عن الأسئلة التي تتوارد على الموضوع ولا سيما لموضوع بحث متخصص، وعملا بقاعدة « ما لا يدرك كله لا يترك جله » وأمام ضيق الوقت الذي لا يرحم ولا يترك الحرية للمرء ليسير وفق ما كان يأمل وليس كل ما يتمنى المرء يدركه. تجري الرياح بما لا تشتهي السفن.

لم أجد بدا من أن أنطلق في الموضوع على غير ما كنت أؤمل — طبعا — من التوسع الكافي، والذي يحتاج إلى تتبع جزئيات هذا الامام ودراسة كتاب الموطأ دراسة مستوعبة متأنية لنخرج من كل ذلك بقواعد كلية يتكون منها المنهج الذي سار عليه، ولكن على قدر الميسور والمستطاع حاولت رسم صورة واضحة عن هذا المنهاج وإعطاء ملامح عن أسسه ومكانة السنة عنده.

وقسمت البحث إلى مقدمة. وأربعة مباحث، وخاتمة، فجعلت المبحث الأول خاصا بالجانب التاريخي لشخصية مالك وهو التعريف به.

ونظرا لتأثر الشخص ببيئته ومحيطه الذي نشأ فيه رأيت تخصيص المبحث الثاني لهذا الجانب وأسميته: مالك فقيه المدينة المنورة، أما المبحث الثالث فتطرقت فيه إلى الأصول التي بنى عليها مالك مذهبه وسلكت فيها سبيل الايجاز، واكتفيت في بعضها بالتعريف بها دون تفصيل الكلام فيها وتقييمها، أما المبحث الرابع وهو العمود الفقري لهذه الدارسة فقد تناولت فيه السنة عند مالك ومنهجه في استنباط الأحكام منها وتمحيص أحاديثها ومنهجه في الرواية، وأنهيت بحثي بخاتمة سطرت فيها خلاصة ما توصلت إليه من نتائج.

وكان بودي إضافة مبحث خامس يتعلق بأثر أصول مالك على مذهبه وأتباعه، أتناول فيه مسألة العمل والعرف بصفة عامة وعندنا بالمغرب بصفة خاصة — العمل الفاسي — وكذلك أسباب الخلاف بين المالكية في المغرب والمشرق، ولكن الوقت لم يسمح لي بذلك مع الأسف.

المبحث الأول :

التعريف بالامام مالك (1)

هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبيحي الحميري المديني إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الفقهاء الأعلام ولد سنة ثلاث وتسعين للهجرة بالمدينة المنورة، ونشأ فيها وطلب العلم على أكابر علمائها من التابعين.

روى عن سالم بن عبد الله بن عمر « 106 هـ » ونافع مولى عبد الله بن عمر 117 هـ ومحمد بن شهاب الزهري 124 هـ وعبد الرحمن بن القاسم 126 هـ ومحمد بن المنكدر 130 هـ وأبي الزناد 131 هـ وأيوب السختياني 131هـ وربيعة بن عبد الرحمن المعروف بربيعة الرأي 136 هـ وهشام بن عروة 146 هـ، وخلق كثير من التابعين وأتباعهم.

أما الرواة عنه فالحظ الذي حصل لمالك منهم لم يحصل لغيره قط، روى عنه ما ينيف عن ألف وثلاثمائة من أعلام الاقطار الاسلامية من الحجاز واليمن والعراق وخراسان والشام وإفريقيا والأندلس، روى عنه من شيوخه الزهري ويحيى بن سعيد الأنصاري 146 هـ وآخرون، وروى عنه من أقرانه الامام الليث بن سعد 175 هـ إمام مصر وابن عيينة 190 هـ وآخرون، وروى عنه الامام الشافعي 204 هـ وقرأ عليه الموطأ، والامام محمد بن الحسن الشيباني (150 هـ) صاحب أبي حنيفة وله رواية مشهورة للموطأ، والإمام الحافظ عبد الله بن المبارك 181 هـ وعبد الرحمن بن المهدي 198هـ ويحى بن سعيد القطان 198 هـ وعبد الله بن مسلم القعنبي 221 هـ شيخ البخاري ومسلم، ويحيى بن يحيى النيسابوري 226 هـ شيخهما أيضا ويحيى بن يحيى الليثي 234 هـ صاحب رواية الموطأ المشهورة.

وكان مالك إذا أراد أن يحدث توضأ وجلس على صدر فراشه، وسرح لحيته وتمكن في جلوسه بوقار وهيبة ثم حدث، فقيل له في ذلك، فقال : أحب أن أعظم حديث رسول الله ﷺ، ولا أحدث به إلا متمكنا على طهارة، وكان يكره أن يحدث على الطريق أو قائما أو مستعجلا لشدة احترامه لحديث رسول الله ﷺ ويقول أحب

أن أتفهم ما أحدث به عن رسول الله ﷺ، وكان لا يركب في المدينة مع ضعفه وكبر سنه ويقول : لا أركب في مدينة فيها جثة رسول الله ﷺ مدفونة [2].

وقد أورد الامام عياض من ثناء الأئمة عليه علما ودينا وعقلا ورصانة وهدى وورعا وجلالة ومهابة ما فيه الكفاية وكذا السيوطي في تزيين الممالك بمناقب مالك، وقال فيه تلميذه الشافعي : مالك حجة الله على خلقه، وقال ابن مهدي : ما رأيت أحدا أتم عقلا، ولا أشد تقوى من مالك، وقال ما بقي على وجه الارض آمن على حديث رسول الله ﷺ من مالك، وقال الامام البخاري أصح الأسانيد : مالك عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة، وقال أبو داوود : أصح الأسانيد : مالك عن نافع عن ابن عمر، ثم مالك عن الزهري عن سالم عن أبيه، ثم مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، لم يذكر أحدا غير مالك.

وقد أجمع أشياخه وأقرانه فمن بعدهم على أنه إمام في الحديث، موثوق بصدق روايته طبقت مناقبه وفضائله الآفاق، وقال ابن وهب سمعت مناديا ينادي بالمدينة ألا لا يفتى إلا مالك وابن أبي ذئب [3].

وكان مجلسه مجلس علم ووقار ليس فيه لغو ولا لغط، وكان مالك رحمه الله موضع احترام من العلماء والأمراء على حد سواء، وطلب منه الرشيد أن يأتيه ليقرأ عليه الموطأ فامتنع من ذلك، فزاره الرشيد ومعه أبناؤه في بيته وجلسوا بين يديه كما يجلس تلامذته وقرأ عليه الموطأ.

علا شأن الامام مالك واشتهر أمره بالمدينة وخارجها فأصبح محط الأنظار وقبلة العلماء والطلاب، حتى قال ابن عيينة في حديث، أبي هريرة يوشك أن يضرب الناس أكباد الابل يطلبون العلم فلا يجدون أحدا أعلم من عالم المدينة هو مالك وكذا قال عبد الرزاق [4].

وكان مالك آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، لم يشارك في الفتن، وإذا أمر بتأديب، أحد امتثل أمره كأنه أمير، ولذلك امتحن سنة 148 هـ [5]. حيث استغل بعض المغرضين روايته لحديث « ليس على مستكره طلاق » وأوشى به إلى جعفر بن سليمان بن علي بن عبد الله بن العباس رضي الله عنهما وهو ابن عم أبي جعفر المنصور وكان أميرا على المدينة، وقال له إنه لا يرى أيمان بيعتكم هذه فغضب جعفر ودعا به وجرده وضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلعت كتفه وارتكب منه أمرا عظيما [6] فبقي

مريضا بسلس البول إلى وفاته، وهي مسألة سياسية لأنها راجعة إلى أيمان البيعة التي أحدثها العباسيون وكانوا يكرهون الناس على الحلف بالطلاق عند البيعة فرأوا أن فتوى مالك تنقض البيعة وتهون الثورة عليهم. وذكر الحجوي[7] نقلا عن بن أبي الضياف التونسي في تاريخه سببا آخر لمحنته وهو أن ابن القاسم سأل مالكا عن البغاة أيجوز قتالهم؟ فقال: إن خرجوا على مثل عمر بن عبد العزيز فقال فإن لم يكن مثله؟ فقال: دعهم ينتقم الله من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما، فكانت هذه الفتوى من أسباب محنته فاستاء أهل المدينة لذلك وسخطوا على بني العباس وولاتهم، فلم يكن من أبي جعفر المنصور بد من أن يعتذر إليه حين قدم إلى الحجاز حاجا، وتوعد أمير المدينة بالعقوبة وكان من جملة ما قاله: « ولا بد أن ننزل به من العقوبة أضعاف، ما نالك منه « فقال له الامام مالك: قد عفوت عنه لقرابته من رسول الله ﷺ وقرابته منك، فقال أبو جعفر: فعفى الله عنك ووصلك.

وجاء في الانتقاء لابن عبد البر [8] «وقال مالك بن أنس: لما حج أبو جعفر المنصور دعاني فدخلت عليه فحادثته وسألني فأجبته فقال إني عزمت أن آمر بكتبك هاته التي وضعت — يعني الموطأ — فتنسخ نسخا ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وآمرهم أن يعملوا بما جاء فيها ولا يتعدوها إلى غيرها ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم، فقلت يا أمير المؤمنين لاتفعل هذا فأن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق اليهم وعملوا به ودانوا به من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم وإن ردهم عما اعتقدوه شديد فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم فقال: لعمري ولو طاوعتني على ذلك لأمرت به وقول مالك هذا ينم عن عقل راجح وسداد في الرأي وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

وكان كتاب الموطأ هذا أهم مؤلفاته، كتب له من الشهرة والذيوع ما لم يكتب لغيره من الكتب وقدر له من الشروح والتعليقات والتلخيصات ما لم يقدر لكتاب آخر في الفقه.

وكانت وفاته رحمه الله سنة تسع وسبعين ومائة هـ بالمدينة المنورة ودفن بالبقيع بجوار إبراهيم ولد النبي عليه السلام.

المبحث الثاني

مالك فقيه المدينة المنورة :

* المدينة المنورة ومكانتها في عصر الامام :

احتفظت المدينة المنورة في القرن الثاني الهجري بمكانتها العلمية المرموقة حيث ورثت علم الصحابة رضوان الله عليهم خصوصا السابقين منهم وتابعيهم وعلم الفقهاء السبعة، ولاننسى أن في هذا العصر بدأت حركة التدوين والتأليف خصوصا في الطبقة التي ينتمي إليها مالك رحمه الله (9) وكان التركيز في هذه الفترة على العلوم التي تدور حول الكتاب والسنة النبوية، ولعل النهضة العلمية التي شهدتها المدينة المنورة في هذا العصر يمكن ردها إلى الأسباب الآتية :

1 ــ دورها التاريخي الذي كان لها في صدر الاسلام، فهي دار الهجرة، ودار الانصار ومهبط الوحي ودار الحلال والحرام.

2 ــ بقيت عاصمة سياسية ودينية في عصر الخلفاء الراشدين ولم يتحول عنها علي كرم الله وجهه إلى الكوفة الا في آخر خلافته.

3 ــ كان لعمر رضي الله عنه دور هام في التركة العلمية المخلفة بالمدينة، حيث يعود له الفضل في إبقاء كبار الصحابة معه بالمدينة للمشورة والرأي وكأنه كان يضن بهم مخافة أن يقتلوا في الجهاد وهم حملة كتاب الله وحملة العلم النبوي الشريف لما رأى فيهم من تهافت على الجهاد تهافت الفراش على النار.

4 ــ كانت مقصد العلماء من مختلف الأمصار حيث كانوا يفدون عليها لزيارة قبر الرسول ﷺ، فكانت مناسبة لاجتماعهم وتبادل الآراء والأفكار وأخذ بعضهم عن بعض.

5 ــ الاستقرار السياسي النسبي الذي كانت تنعم به، فلم تشملها الفتن العارمة التي شملت البلاد الأخرى كالعراق مثلا.

6 ــ عدم تأثرها بالمذاهب والفرق والنحل التي ظهرت وانتشرت في ذلك العصر ويرجع ذلك أساسا لطبيعة العلوم التي كانت بها وغالبها يعتمد على النصوص مما لا مجال للرأي فيه (10).

7 ــ اختصاصها بفتاوي بعض الصحابة خصوصا عمر وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وغيرهم، حيث كانت هذه الفتاوي نقطة انطلاق وازدهار الفقه بها وظهور الفقهاء السبعة.

كل هذه الأسباب وغيرها جعلت إمامنا مالكا رحمه الله يعيش في بيئة علمية خصبة غنية، استفاد منها في تكوينه العلمي، وعرف كيف يجني ثمارها حتى فسر بعضهم حديث رسول الله ﷺ، « يوشك أن يضرب الناس أكباد الابل في طلب العلم فلا يجدون عالما أعلم وفي رواية أفقه من عالم المدينة [11]. » بأن مالكا هو المعني به والمشار إليه في الحديث.

الفقهاء السبعة : أصبح علما بالغلبة على سبعة فقهاء تعاصروا وعاشوا في فترة كان لها أثرها على ازدهار الحركة العلمية بالمدينة وهؤلاء هم : سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وقد ظمهم القائل فقال :

إذا قيل من في العلم سبعة أبحر ... روايتهم ليست عن العلم خارجة
فقل : هم عبيد الله، عروة، قاسم ... سعيد، أبو بكر، سليمان، خارجة[12]

وهذا بالطبع لا يعني أن الفقه بالمدينة كان وقفا على هؤلاء السبعة وإنما شاركهم فيه غيرهم مثل أبان بن عثمان، وسالم، ونافع، وأبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وعلي بن الحسين، وبعد هؤلاء أبو بكر بن محمد بن عمر بن حزم وابناه محمد وعبد الله بن عمر بن عثمان، وأبناء محمد، وعبد الله والحسن ابنا محمد بن الحنفية وجعفر بن محمد بن علي وعبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر ومحمد بن المنكدر، ومحمد بن شهاب الزهري ــ وجمع محمد ابن نوح فتاويه في ثلاثة أسفار ضخمة على أبواب الفقه وخلق سوي هؤلاء [13]. ومالك رحمه الله يعد في الفقهاء السبعة سالما وأبا سلمة، ولا يعد أبا بكر بن الحارث بن هشام ولا عبيد الله بن عتبة بن مسعود وبعضهم لا يعد سليمان بن يسار ولا بأس أن أشير هنا إلى نبذة من ترجمة الفقهاء، السبعة المذكورين :

* **أولهم سعيد بن المسيب** : كان قرشيا مخزوميا ولد في خلافة عمر بن الخطاب رضي

الله عنه ومات سنة 93 هـ انصرفت همته إلى الفقه انصرافا كليا، وكان أعلم الناس بالحلال والحرام كما حكى ذلك الطبري في تفسيره عن يزيد بن أبي يزيد، التقى بطائفة كبيرة من الصحابة وأخذ عنهم وأخص ما كان يطلبه قضايا أبي بكر وعمر وعثمان، وأخذ كثيرا عن زيد بن ثابت وجل روايته في الحديث عن صهره أبي هريرة إذ كان سعيد زوج ابنته، واختص بفقه عمر رضي الله عنه. قال الزهري : كنت أطلب العلم من ثلاثة، سعيد بن المسيب وكان أفقه الناس، وعروة بن الزبير، وكان بحرا لا تكدره الدلاء وكنت لا تشاء أن تجد عند عبيد الله طريقة من علم لا تجدها عند غيره الا وجدت[14].

وكان يفتي برأيه فيما لا يجد من الكتاب والسنة ولا قول الصحابي حتى دعاه الناس بسعيد بن المسيب الجرىء[15].

- ثانيهم عروة بن الزبير بن العوام : شقيق عبد الله بن الزبير وابن أسماء ذات النطاقين أخت أم المؤمنين عائشة ولد في خلافة عثمان رضي الله عنه، وكان فقيها ومحدثا قال عنه تلميذه الزهري « كان بحرا لا تكدره الدلاء » أخذ عن طائفة من الصحابة خصوصا خالته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أخذ عنها الفرائض واختص بحديثها حتى قال عن نفسه « لقد رأيتنا قبل موت عائشة بأربع حجج وأنا أقول لو ماتت ما ندمت على حديث عندها إلا وقد وعيته » ويروى أنه كتب كتبا في الفقه والحديث ولكنه أحرقها يوم الحرة فندم بعد ذلك وكان يقول : « لأن تكون عندي أحب إلي أن يكون لي مثل أهلي ومالي، توفى سنة 94[16].

- ثالثهم أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث : كان عابدا زاهدا حتى نعت براهب قريش، روى عن عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما وكان فقيها ومحدثا يتهيب الفتوى ولا يجرأ عليهما مات سنة 94 هـ [17].

- رابعهم القاسم بن محمد بن أبي بكر : حفيد الصديق رضي الله عنه : تلقى الفقه والحديث عن عمته عائشة رضي الله عنها كان محدثا ناقدا للحديث، قال فيه تلميذه عبد الله بن ذكوان، ما رأيت أحدا أعلم بالسنة منه توفي سنة 108 هـ [18].

- خامسهم عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود : روى عن ابن عباس وعائشة وأبي هريرة وهو أستاذ عمر بن عبد العزيز كان فقيها محدثا يقرض الشعر مات سنة 98 هـ وقيل بعد ذلك[19].

سادسهم سليمان بن يسار : وكان مولى للسيدة ميمونة بنت الحارث زوج النبي صلى الله عليه وسلم ويحكى أنها كاتبته.روى عن زيد بن ثابت وعبد الله وأبي هريرة وأمهات المؤمنين ميمونة وعائشة وأم سلمة. وكان يشرف على سوق المدينة في ولاية عمر بن عبد العزيز. توفي سنة 100 هـ [20].

سابعهم خارجة بن زيد بن ثابت : ورث علم أبيه واشتهر بالفرائض وكان كثير الافتاء قليل الحديث. قال مصعب بن عبد الله « وكان خارجة وطلحة بن عبد الرحمن بن عوف في زمانهما يستفتيان وينتهي الناس إلى قولهما، ويقسمان المواريث بين أهلها من الدور والنخل والأموال ويكتبان الوثائق للناس » توفى سنة 100 هـ [21].

تأثر مالك ببيئة المدينة المنورة :

كان للفقهاء السبعة ومن في طبقتهم ودرجتهم العلمية، وما أثر عن الصحابة وفتاويهم وأقضيتهم أكبر الأثر في تكوين مدرسة المدينة المتميزة التي تخرج منها رجال أمثال ابن شهاب الزهري، وابن هرمز، وأبي الزناد وعبد الله بن بكير ومالك، وغيرهم.

وقد هيأت لهم بيئة المدينة التي كثر فيها العلماء وطلاب العلم ما مكنهم من أن ينهلوا من العلوم المزدهرة بها ما أروى عطشهم وشفى عليلهم بالفوائد الجمة. ولعل حظ مالك في ذلك كان كبيرا لانقطاعه للعلم وشغفه به وقوة ذاكرته وعظيم همته ورجحان رأيه. وكان مالك رحمه الله ينتقي شيوخه وأساتذته وقد روى عنه ابن أخته قوله : إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم، لقد أدركت سبعين ممن يقول قال فلان، قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين وأشار إلى مسجد رسول الله ﷺ، فما أخذت عنهم وكان أحدهم لو أؤتمن على بيت المال لكان به أمينا إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن وقدم علينا الزهري فكنا نزدحم على بابه. [22].

وقال مالك مخاطبا الخليفة المهدي : جمعنا هذا العلم من رجال في الروضة وهم سعيد بن المسيب، وأبو سلمة وعروة، والقاسم وسالم، وخارجة، وسليمان، ونافع. ويقول مالك : ثم نقل عنهم ابن هرمز وأبو الزناد وربيعة والأنصاري وبحر العلم ابن شهاب [23].

هؤلاء هم أقطاب مدرسة المدينة الذين تتلمذ عليهم مالك ولازمهم وكان تأثيرهم عليه كبيرا فقد تفقه على ابن هرمز وانقطع إليه سبع سنين لا يخلطه بغيره. ولازم ابن شهاب الزهري الذي قال عنه بحر العلم، وأخذ عنه علم الحديث والرواية. وكان أيضا

لمعلمه الأول ربيعة بن فروخ المعروف بربيعة الرأي أثره الواضح على مالك فقد تعلم منه مالك الرأي وقوة الاستدلال.

فمالك مدين لهؤلاء بعلمه وهو يعترف بفضلهم عليه وتأثره بهم، كما تأثر أيضا ببيئة المدينة التي مكث فيها الرسول ﷺ عشر سنين وضمت في رحابها كبار الصحابة. فهو يعتقد أن أهل المدينة « أقرب من مواقع الوحي وهم أجدر أن يحافظوا على ما سمعوه وتعلموه وشاهدوه » [24] ولاعتقاده أن ما كان يجري به عمل أهل المدينة لابد أن يكون رسول الله ﷺ قد أطلع عليه وسكت عنه وأقرهم على ذلك.

ولعل هذا أكبر دليل على تأثر مالك ببيئة المدينة حتى جعل عمل أهلها أصلا من الأصول التي أسس عليها مذهبه وقال بحجية العمل به، بل جعله مقدما في مرتبة الاستدلال والحجية على خبر الاحاد كما سيأتي توضيح ذلك في محله إن شاء الله.

تصدره للفتوى وانفراده بالرئاسة العلمية

ذكر القاضي عياض في مداركه أن مالكا جلس للناس وعمره سبع عشرة سنة، وأنه لم يجلس للدرس والافتاء حتى شهد له سبعون شيخا من أهل العلم، أنه لموضع لذلك [25]. غير أني أستبعد أن يكون حصل ذلك لمالك في مثل هذه السن المبكرة [26]. والذي يحصل له الاطمئنان هو أنه جلس للدرس والافتاء بعد سن النضج، أي في حدود الخامس وعشرين من عمره إلى الاربعين سنة على أكثر تقدير، وأنه لم يجلس لذلك حتى ملك أدوات الاجتهاد ورأى شيوخه وأهل العلم أنه أهل لذلك، وقال ابن وهب : سمعت مناديا ينادي بالمدينة ألا لا يفتى الناس إلا مالك بن أنس وابن أبي ذئب [27].

ومن فتاوي مالك قوله بعدم لزوم طلاق المكره، وقوله بأن الصاع خمسة أرطال وثلث وقوله بأن صدقة الحبس إذا أبدت مضت [28] وغير هذه الفتاوي وهي كثيرة [29].

وقد أفاض القاضي عياض في مداركه في تقريظ العلماء له وشهادتهم له أنه أهل للفتوى ومحل لها وإليه انتهت الرئاسة العلمية بالمدينة.

المبحث الثالث

الأصول التي بنى عليها مالك مذهبه

مدخل : لم يدون مالك أصوله التي بنى عليها مذهبه واستخرج على أساسها أحكام الفروع، فكان في ذلك كمعاصره أبي حنيفة النعمان، ولم يكن كتلميذه الشافعي، فجاء أصحاب مالك وأتباعه وتتبعوا الفروع واستخرجوا منها ما يصح أن يكون أصولا قام عليها الاستنباط، ودونوا تلك الاصول التي استنبطوها على أنها أصول مالك.

والحقيقة أن مالكا وإن كان لم يدون أصوله، لكنه أشار إليها ضمن بعض أقواله وفتاويه ورسائله ومسائله فمثلا بين لنا الموطأ كثيرا من الأصول التي أخذ بها مالك كأخذه بالمرسل والمنقطع والبلاغات. كما أن مالكا صرح بأخذه بعمل أهل المدينة، وبين بعض البواعث التي بعثته على ذلك، كما اشتمل الموطأ على أخذه بالقياس واكتفى بالاشارة إلى ذلك دون تبيين ضوابط العلة في القياس ومراتبه ونحو ذلك، ولنأخذ أمثلة على ذلك من الموطأ حيث نجد فيها إشارة واضحة إلى بعض أصول مالك.

المثال الأول في أخذ مالك بالمرسل :

قال مالك عن زيد أن رجلا اعترف على نفسه بالزنا فدعا رسول الله ﷺ بسوط، فأمر به رسول الله ﷺ، فجلد، ثم قال : أيها الناس قد آن أن تنتهوا عن حدود الله تعالى من أصاب من هذه القاذورات شيئا. فليستتر بستر الله. فإنه من يبد صفحته لنا نقم كتاب الله (30).

المثال الثاني في بلاغات مالك :

مالك بلغه أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأة له فمتع بوليدة (أي أمة سوداء) (31).

المثال الثالث في أخذه بفتاوي الصحابة وأقضيتهم :

مالك بن يحيى بن سعيد بن محمد بن يحيى بن حيان قال كانت عند جدي حيان امرأتان : هاشمية وأنصارية فطلق الأنصارية وهي مرضع، ومرت بها سنة ثم هلك ولم تحض، فقالت أنا أرثه ولم أحض، فاختصما إلى عثمان بن عفان، فقال لها الميراث،

فلامت الهاشمية عثمان فقال : « هذا عمل ابن عمك هو أشار علينا بهذا » يعني علي بن أبي طالب [32].

المثال الرابع في أخذه بإجماع أهل المدينة :

« الأمر المجتمع عليه عندنا أن الاخوة للأب والأم لا يرثون مع الولد الذكر شيئا، ولا مع ولد الابن الذكر ولا مع الأب دنيا شيئا وهم يرثون مع البنات وبنات الأبناء ما لم يترك المتوفي جدا أبا أب، ما فضل من المال [33].

وأصول مالك كما ذكرها أبو صالح عالم فاس نقلا عن شيخه الفقيه راشد هي :

1 ـــ نص الكتاب

2 ـــ ظاهره وهو العموم

3 ـــ دليله وهو مفهوم المخالفة

4 ـــ مفهومه وهو باب آخر ومراده مفهوم الموافقة

5 ـــ تنبيهه وهو التنبيه على العلة كقوله تعالى ﴿ فإنه رجس أو فسقا أهلّ لغير الله به ﴾[34]

ومن السنة مثل هذه الخمسة فهي عشرة والحادي عشر : الاجماع والثاني عشر القياس : والثالث عشر : عمل أهل المدينة : والرابع عشر قول الصحابي : والخامس عشر : الاستحسان والسادس عشر : الحكم بسد الذرائع واختلف قوله في السابع عشر وهو مراعاة الخلاف، فمرة يراعيه ومرة لا يراعيه قال أبو الحسن ومن ذلك الاستصحاب [35]

ولقد أحصى السبكي في الطبقات أصول المذهب المالكي فزادها على خمسمائة ولعله قصد القواعد الضابطة للفروع [36].

وأنهاها القرافي في فروقه إلى خمسمائة وثمانية وأربعين، وغيره أنهاها إلى الألف والمائة كالمقرى وغيره، ولكنها في الحقيقة تفرعت عن هذه الأصول، والامام لم ينص على كل قاعدة، وإنما ذلك مأخوذ من طريقة أصحابه في الاستنباط ولا بد لمجتهد المذهب من مراعاتها بعد اتقانها وجريانه في الاستنباط عليها وإلا كان خارجا على المذهب [37].

وأيا كان عدد هذه الأصول، فهي تدور حول كتاب الله تعالى أولا، فإن لم يجد مالك في كتاب الله تعالى نصا أخذ بالسنة، وهي عنده شاملة لأحاديث الرسول ﷺ، وقول الصحابي وعمل أهل المدينة. فإن لم يجد في السنة بهذا المفهوم أخذ بالقياس ومع القياس المصلحة وسد الذرائع والعرف والعادات (38)

ولنأخذ لمحة عن كل أصل من هذه الأصول :

الأصول العامة لمذهب مالك :

ويمكن تقسيمها إلى أصول نقلية وأصول عقلية

الأصول النقلية :

1 ـ **الكتاب** : وقد اشترط مالك في نقله التواتر، واتباعا لهذا الشرط لم ير وجوب تتابع الصيام في الكفارة، إذ لم تصح عنده قراءة عبد الله بن مسعود التي ذكر فيها التتابع عن طريق التواتر، فهي عنده ليست قرآنا (39).

أما من حيث الدلالة فقد أخذ أولا بنص الكتاب، ويطلق عليه أيضا الصريح وهو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة قطعية بحيث لا يقبل التأويل مثاله قوله تعالى في صيام المتمتع الذي لم يجد هديا : « **فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم، تلك عشرة كاملة** » (40)

وأخذ كذلك بظاهره وهو يأتي في المرتبة بعد النص من حيث الاستدلال وهو اللفظ الذي يقبل التأويل كما ذكر الغزالي والقرافي وغيرهما، وهو يتردد في دلالته بين احتمالين أو أكثر، ولكن دلالته على أحد الاحتمالات أرجح فيبدر إلى الذهن بمجرد سماعه، وهو بهذا يفترق عن المجمل لأن المجمل يتردد بين احتمالين أو أكثر، ولكن من غير ترجيح لواحد على غيره بل كلها سواء (41).

ويأخذ بمفهوم الموافقة، وهو فحوى الكلام، وهو أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، مثاله قوله تعالى ﴿ **فلا تقل لهما أف** ﴾(42) فالآية تدل بالمنطوق على حرمة التأفيف وتدل بالمفهوم على أن حرمة الضرب من باب أولى (43).

ويأخذ مالك بمفهوم المخالفة، وهو أن يجيء النص على الحكم مقيدا بوصف أو نحوه فيفهم ذلك نقيض الحكم عند تخلف الوصف مثل قوله ﷺ « في السائمة

زكاة » فإن هذا النص يفهم منه أن السائمة في الابل وهي التي ترعى في عشب مباح فيها زكاة، ويفهم بالمخالفة أن المعلوفة لا زكاة فيها [44].

ويأخذ أيضا بالتنبيه على علة الحكم كما في قوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما اوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا، أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به ﴾ [45].

فإن هذا يستفاد منه أن العلة في التحريم انه رجس [46].

كما أن مالكا رحمه الله كانت له قواعد في تخصيص عام القرآن، وقبل الكلام عنها لابد من الاشارة إلى الفرق بين الأصل والقاعدة، فالأصول في المذهب ــ أي مذهب كان ــ هي مصدر الاستنباط فيه وطرائقه، وقوة الادلة الفقهية ومراتبها وكيف يكون الترجيح بينها عند التعارض.

أما القواعد فهي ضوابط كلية توضح المنهاج الذي انتهى اليه الاجتهاد في ذلك المذهب والروابط التي تربط بين مسائله الجزئية، فالقواعد متأخرة في وجودها الذهني الواقعي عن الفروع لأنها جمع لاثباتها وربط بينها وجمع لمعانيها، أما الأصول فالفرض الذهني يقتضي وجودها قبل الفروع لأنها القيود التي أخذ الفقيه نفسه بها عند استنباطه ككون ما في القرآن مقدما على ما جاءت به السنة، وأن نص القرآن أقوى من ظاهره وغير ذلك من مسالك الاجتهاد [47].

كما أن مالكا رحمه الله استنبط قواعد تخصص عام القرآن، فهو كان يرى جواز تخصيص العام بالعقل مثل قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ [48].

حيث أخرج العقل ذات الله تعالى وصفاته.

كما كان يرى جواز تخصيص العام بالاجماع لقوله تعالى : ﴿ أو ما ملكت أيمانكم ﴾ [49] حيث خرجت منه الأخت في الرضاعة اجماعا.

وكان يرى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، كقوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ [50] فذلك عام في كل مطلقة خصصه قوله تعالى : ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ [51].

وكان يرى جواز تخصيص عام القرآن بالقياس باعتبار أن كلا منهما حجة في

دلالته اذا انفرد إلا أن دلالة النص العام قابلة للتخصيص، والقياس خاص فيقدم القياس على النص الخاص اذا قابل عموم النص الآخر، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع، وحرم الربا ﴾ [52] حيث يقاس بيع الأرز بالأرز متفاضلا ونسيئة على بيع الذهب بالذهب المنهى عنه بالحديث، ومن ثم يخصص هذا القياس عموم الآية التي أحلت كل بيع، كما أن مالكا كان يرى جواز تخصيص عام القرآن بالعرف حيث تكون عادة الاستعمال اللغوي وما يفهم منه بين المخاطبين هي التي تحدد المراد من الالفاظ العامة، فدلالة العرف هي التي تخصص دلالة اللغة، ذلك كقوله تعالى : ﴿ تدمر كل شيء بأمر ربها ﴾ [53]. لأن هناك أشياء لا تدمرها الريح وهكذا.

2 ـــ السنـــة :

انظر هذا الأصل في المبحث الرابع.

الاجمـاع :

وهو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ في عصر طال أو قصر على حكم شرعي، وهو قطعي تحرم مخالفته لقوله تعالى : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا [55] ﴾ ولقوله ﷺ : « إن أمتي لا تجتمع على ضلالة » [56].

وكل إجماع لا بد أن يكون مستندا إلى دليل شرعي كالكتاب والسنة أو القياس، كالاجماع على تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير لقوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ [57] والاجماع على وجوب قضاء صلاة الغافل والنائم لقوله ﷺ « إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها » [58].

وفي رواية «من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها»، والاجماع على تحريم شحم الخنزير بالقياس على لحمه.

والاجماع عند المالكية غير خاص بالصحابة والتابعين وإجماع التابعين على أحد أقوال الصحابة يعتبر إجماعا كإجماعهم على بيع أم الولد اقتداء بعمر وعثمان ومخالفتهم لأبي بكر وعلي وجابر وأبي سعيد وابن عباس رضي الله عنهم جميعا.

كما أن الاجماع على نوعين نطقي وسكوتي. فالنطقي إذا كان اجتماعهم على

الحكم بالنطق به، وسكوتي إن كان النطق به من بعضهم وسكوت من الباقين.

والاجماع النطقي قطعي إن شوهد أو نقل بالتواتر، وظنى إن نقل بخبر الآحاد الصحيح (59).

كما أن إجماع أهل المدينة حجة عند المالكية يوجب العمل به، وهو ما اجتمع عليه علماؤها كالفقهاء السبعة وأمثالهم كنافع مولى ابن عمر وابن شهاب الزهري وابن هرمز وغيرهم، ويرجحه مالك على حديث الآحاد إذا عملوا بخلافه لأنهم أبصر وأعلم بما كان آخر أمر النبي ﷺ إذ توفي بينهم فانتقل الأمر إلى الصحابة ثم إلى أبنائهم وأحفادهم.

وإجماع أهل المدينة نوعان : ما طريقه النقل المتواتر سواء كان قولا كالأذان والاقامة، أو فعلا كصفة صلاته وحجه ﷺ اقرارا لما شاهده من أصحابه أو تركا لأمور ظاهرة كتركه ﷺ أخذ الزكاة في البقول والفواكه مع كثرتها في بساتين المدينة.

وما طريقه الاجتهاد سواء كان فتاوي أو أقضية الصحابة أو كبار التابعين كأقضية عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم أو أقضية الفقهاء السبعة وغيرهم (60).

الأصول العقلية :

1 ــ **القياس** : والمراد به عند المالكية القياس الاصطلاحي الذي هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بحكم آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في وصف وهو علة الحكم (61).

كان مالك رحمه الله يأخذ بالقياس فقد أجمع المالكيون عليه، فقاس على مسائل وصل إلى علمه أن الصحابة قضوا بها، كحال زوجة المفقود إذا حكم بموت زوجها فاعتدت عدة الوفاة وتزوجت بغيره، ثم ظهر حيا، بحال من طلقها زوجها وأعلمها بالطلاق ثم راجعها ولم تعلم بالرجعة فتزوجت بعد انتهاء العدة وذلك أن عمر رضي الله عنه أفتى في هذه أنها لزوجها الثاني دخل بها أو لم يدخل فقاس مالك عليها زوجة المفقود وقال أنها للزوج الثاني دخل بها أو لم يدخل » (62).

والفقه المالكي لم يقس فقط على الأحكامَ المنصوص عليها حتى يكون حملا على النص مباشرة، بل يقيس على المسائل المستنبطة بالقياس فإذا تم القياس في فرع من

الفروع ووجد فرع آخر قيس عليه وهو ما بينه ابن رشد الأكبر في المقدمات والممهدات [63].

وقد سبقت الاشارة خلال كلامي عن الأصل الأول أن القياس يخصص عام القرآن لأنه من قبيل الظاهر الذي تدخل ألفاظه دلالة الاحتمال خصوصا إذا كان القياس يعتمد على أصول عامة صارت في حكم المعلوم من الشرع بالضرورة.

وذكر القرافي في التنقيح أن القياس عند مالك مقدم على خبر الآحاد [64] لأن الخبر متضمن الحكم فقط والقياس متضمن للحكم والحكمة أي العلة [65].

« حكى بعض العلماء أن مالكا لا يقدم القياس على خبر الآحاد إلا إذا لم يصح الخبر عنده، أو لم يصحبه عمل أما إذا كان الخبر صحيحا عنده ورافق الضوابط التي عليها العمل فهو مقدم على القياس [66].

2 — المصالح المرسلة :

لما كان المراد من الشريعة صلاح العباد وقيام مصالحهم الدنيوية على الوجه الذي شرعه الله لهم، كان من الواجب فيما لم يرد فيه نص أو أصل يقاس عليه ملاحظة مقاصد الشريعة ومراعاة مصالح الأفراد والجماعات بالمحافظة على حقوقهم ودفع الضرر عنهم.

ولما كانت المصالح الواجب مراعاتها في استنباط الأحكام لا تعرف إلا بتعريف الشرع لها ولا تقدر إلا بميزانه قسمت من هذه الوجهة إلى ثلاثة أقسام.

مصالح معتبرة من الشارع قد عرف اعتباره لها بالقياس المعتبر شرعا، ومصالح غير معتبرة من الشارع قد عرف عدم اعتباره لها كالمنع من غرس شجر العنب لئلا يعصر خمرا،ومصالح لم يرد لها في الشرع اعتبار أو عدمه بل تركت مرسلة أي مطلقة دون شهادة لها بشيء، وهذه هي التي سميت بالمصالح المرسلة، وتكثر في المعاملات وسياسة الرعية وتعد من مدارك الشريعة وأصولها التي تبنى عليها الاحكام كما تبنى على القياس ولكن بشروط :

الأول : أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع الضرورية لقيام مصالح العباد كالكليات الخمس، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

الثاني : أن تكون معقولة في ذاتها أي جارية على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول.

الثالث : أن يكون في الأخذ بها أمر ضروري، أو دفع ضرر بين أو رفع حرج شاق [67]

ومن هذا يتبين أن المصالح المرسلة عند الأصوليين هي المعاني التي تحصل من ربط الحكم بها وبنائه عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الخلق، ولم يقم دليل معين على اعتبارها أو إلغائها [68].

3 ـ الاستحسان :

تظافرت المصادر التي تثبت أن مالكا رضي الله عنه كان يأخذ بالاستحسان، فالقرافي يذكر أنه كان يفتي على مقتضى الاستحسان أحيانا ويقول فيه : قال به مالك في عدة مسائل في تضمين الصناع المؤثرين في الأعيان بصنعتهم وتضمين الحاملين للطعام والادام دون غيرهم [69].

وجاء في حاشية البناني في باب الاستحقاق أن ابن القاسم روى عن مالك أنه قال : الاستحسان تسعة أعشار العلم [70]

ولكن ما هو الاستحسان ؟ الاستحسان هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، وقيل هو تخصيص قياس بأقوى منه ولا مخالف في وجوب العمل به بهذا الاعتبار للاجماع على العمل بالراجح من الدليلين المتعارضين [71].

وقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه فيه أنه إن كان معنى قوله ينقدح أنه يتحقق ثبوته، والعمل به واجب عليه فهو مقبول اتفاقا، وإن كان بمعنى أنه شاك فهو مردود اتفاقا اذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك، وقيل هو العدول عن الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، وفيه أن تلك العادة إن كانت في زمن النبي ﷺ وأقرها فهو ثابت بالسنة وإن كانت في زمن المجتهدين ولم ينكروها فهو إجماع سكوتي، والا فهي مردودة إجماعا [72].

4 ـ الاستصحاب :

عرفه ابن القيم، بأنه استدامة إثبات ما كان ثابتا أو نفي ما كان منفيا، أي بقاء الحكم الثابت نفيا أو إثباتا حتى يقوم دليل على تغيير الحالة، فهذه الاستدامة لم تثبت

بدليل إيجابي بل تثبت لعدم وجود دليل مغاير ولذا عرفه القرافي بما لا يخرج عن هذا المعنى فقال :

الاستصحاب معناه اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال (73).

وقد قسم بعض العلماء الاستصحاب إلى قسمين :

أحدهما : استصحاب البراءة وهو بقاء الذمة على ما كانت عليه حتى يقوم الدليل المثبت حقا كحال المنكر للدعوة فحاله حال استصحاب البراءة، وحصر ابن القيم خلاف الفقهاء فيه، فقال، أن الحنفية يجعلونه للدفع دون الاثبات، ومالك والشافعي وابن حنبل يأخذون به حجة مطلقة، وقال ابن القيم أنه حجة لم يتنازع الفقهاء فيه(74).

غير أن أبا زهرة علق على كلام ابن القيم بأن الحنفية خالفوا في ذلك، فمثلا حياة المفقود قبل الحكم بموته فإنها وصف ثابت بالاستصحاب ولكنه عند الحنفية لا يوجب حقا جديدا فلا يرث، ولكن يستقر به الحق القديم فلا تنتقل أمواله إلى ورثته (75).

5 ــ سد الذرائع :

الذرائع هي الوسيلة المؤدية إلى المصالح أو المفاسد وحكمها كحكم ما تؤدي إليه من حلال أو حرام أو غيرهما.

والمراد من الذرائع منع الوسائل المؤدية إلى مفاسد وتنقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأول : ما يكون أداؤه إلى المفسدة راجحا كحفر بئر غير مسورة في مكان يمر منه الناس.

الثاني : ما يكون أداؤه إلى المفسدة راجحا كحفر بئر غير مسورة في مكان لا يمر منه الناس ليلا وكبيع العنب لخمار.

الثالث : ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا كحفر بئر في مكان غير مطروق، وهذا مباح لندرة أدائه للضرر مع قيام المصلحة وأصل الإذن.

وأما الذرائع المؤدية إلى مصالح فلا يجوز سدها ولاسيما إذا كانت المصالح متوقفة عليها وتكون حينئذ واجبة أو مندوبة أو مباحة حسب حكم المصلحة نفسها (76).

الأصول التي تميز بها المذهب المالكي

انفرد مذهب مالك عن المذاهب الفقهية الأخرى المعتمدة عند أهل السنة بعمل المدينة وهو عنده داخل في السنة وسيأتي الكلام عنه بتفصيل ضمن مبحث السنة، وكذلك أخذه بالمصلحة التي تبنى عليها بعض الأصول، مثل المصلحة المرسلة، وسد الذرائع، والعرف وهو ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول حيث تخضع ألفاظ النصوص [77].

وهذه الخصائص تجعل مذهب مالك ،وفقهه يتسم بالمصلحة لربط الأصول الشرعية بمصالح الناس.

المبحث الرابع

السنة عند مالك

مدخل : يجمل بنا في مقدمة هذا البحث أن نتعرض إلى تعريف السنة لغة واصطلاحا.

1 ــ **تعريف السنة** : فالسنة لغة هي الطريقة والمنهج وفيه قوله تعالى« سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا [78].

أما السنة في اصطلاح علماء الاسلام فإنها تختلف بين علماء الكلام والفقهاء والأصوليين والمحدثين.

السنة عند علماء الكلام : إن علماء الكلام حافظوا على المعنى الأصلي اللغوي لكلمة السنة غير أنهم قيدوها بالتي كان عليها الرسول ﷺ وأصحابه والتابعون، فإذا قالوا معتقد أهل السنة كذا، فهم يعنون الطريقة التي كان عليها الرسول ﷺ وصحابته والتابعون لهم بإحسان في المعتقدات والأعمال وفهم كلام الله تعالى وكلام رسول الله ﷺ ويقابلها بهذا المعنى البدعة ومن ثم كل من انحرف عما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه من المبتدعة، ولذلك نجدهم يقابلون بين أهل السنة والطوائف الخارجة عن مذهبهم ومعتقداتهم.

السنة عند الفقهاء : أما الفقهاء فأطلقوا السنة على ما يقابل الفرض، ولذلك قسموا الأحكام الشرعية إلى فروض وسنن ومستحبات ومباح، ومكروه وحرام، أما السنة عندهم

ما طلب من الشخص فعله من غير إلزام بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب على الترك.

السنة عند الأصوليين : أما عند علماء الأصول فالسنة تطلق في مقابل الكتاب، ومن ثم يعدون أصول الفقه أربعة : الكتاب والسنة والاجماع والقياس. ويقصدون منها ما ثبت عن النبي ﷺ من قوله أو فعله أو تقريراته.

السنة عند المحدثين : وهي بهذا المعنى أيضا تطلق في اصطلاح علماء الحديث، غير أنهم يزيدون على ما سبق ما أضيف إلى النبي ﷺ من أوصافه وسيرته وشمائله.

2 ـــ مفهوم السنة عند مالك : وطبيعي أن يسير الامام في فهم السنة على ما سار عليه علماء السلف وعامة المحدثين الذي كان من أئمتهم وأقطابهم، غير أنه ربما عمم في السنة لتشمل ما يعرف عند علماء الحديث بالمأثور [79].

أعم من أن يكون ذلك مضافا إلى النبي ﷺ، أو إلى صحابته، وما استقر عليه عمل التابعين ولا سيما إذا كان الامر المجمع عليه، وهو بهذا المعنى يعطي لعمل أهل المدينة وإجماعهم مكانة خاصة ويجعل من قبيل السنة كذلك فتاوي الصحابة، وفتاوي كبار التابعين الآخذين عنهم كسعيد بن المسيب، ومحمد بن شهاب الزهري ونافع ومن في طبقتهم ومرتبتهم العلمية كبقية الفقهاء السبعة وفي هذا المعنى نجد قوله ﷺ « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء » الحديث

ويمكن تقسيم السنة بهذا المفهوم إلى قسمين : سنة مرفوعة وسنة غير مرفوعة [80].

ـــ فالسنة المرفوعة تشمل كل خبر رفع إلى النبي ﷺ ونسب إليه سواء كان بإسناد أو غير إسناد فالخبر الذي له إسناد فهو إما متصل السند وهو المسند [81] وإما منقطع السند، وبالنظر إلى مكان الانقطاع إما في آخر السند وهو المرسل [82] وإما في وسطه وهو المنقطع [83] وإما في أوله وهو المعلق [84].

أما الخبر المرفوع إلى النبي ﷺ وليس له إسناد [85] فهو كقول مالك بلغني أن رسول الله ﷺ، أو بلغني عن الثقة أنه عليه السلام قال أو فعل، وهذا النوع من الاخبار أصبح يعرف فيما بعد ببلاغات مالك.

أما السنة غير المرفوعة فتشمل قول الصحابي، وإجماع أهل المدينة وعملهم [86].

II ـــ السنة بمعنى الحديث [87].

كان مالك رحمه الله يراعي عدد طرق الرواية في الأخذ بالحديث، فكلما تعددت طرق الحديث وزادت إلا وازداد اطمئنانه إليه وأفاد العلم اليقيني، وهكذا كان يأخذ أولا بالحديث المتواتر [88] فإن لم يجد أخذ بالحديث المشهور [89] فإن لم يجد أخذ بحديث الاحاد [90] قال عياض « أنه ـــ مالكا ـــ تناول السنة على ترتيب متواترها ومشهورها وآحادها [91].

فالحديث المتواتر حجة عند مالك واجب العمل به لأنه يفيد القطع مثله مثل القرآن [92]. وهو مقدم على خبر الآحاد الذي يفيد الظن.

أما من حيث الدلالة فيأخذ أولا بنص السنة وصريحها، ثم يأخذ بظاهرها ويأخذ بعدها بمفهومها مخالفة وموافقة وتنبيها. قال عياض « إنه تناول السنة على ترتيب نصوصها وظواهرها ومفهوماتها » [93].

أما إذا تعارض ظاهر القرآن مع صريح السنة قدم الظاهر، إلا إذا اعتضدت السنة بإجماع أهل المدينة فيقدم صريح السنة على ظاهر الكتاب [94].

ومن ثم رد حديث وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات لمخالفته لقوله تعالى ﴿ فكلوا مما أمسكن عليكم ﴾، [95] فقد روى عن مالك قوله، قد جاء هذا الحديث وما أدري ما حقيقته [96]. وعلل الشاطبي رد مالك أنه يؤكل صيده بنص القرآن فكيف يكره لعابه [97].

وأما إذا تعارض القياس وخبر الآحاد فقد حكى عن مالك قولان، قول أنه يقدم خبر الآحاد على القياس، وقول يقول أنه يقدم القياس على خبر الآحاد [98].

ومن الأخبار التي ردها مالك بالمصلحة والقياس والرأي.

1 ـــ حديث خيار المجلس الذي رواه عن ابن عمر بحجة أن المجلس ليس له مدة معلومة.

2 ـــ الخبر الذي مقتضاه إكفاء القدور التي طبخت من لحم الغنم أو الابل التي أخذت من الغنائم قبل القسمة، لأنه إفساد مناف للمصلحة.

3 ـــ لم يأخذ مالك بالخبر الوارد عن النبي ﷺ في صيام ستة من شوال تبتدىء من اليوم التالي ليوم الفطر، فقد رده وأنكره.

ففي هذه الأمثلة رد مالك رحمه الله خبر الآحاد بالمصلحة والقياس، وقيل أن مالكا يترك خبر الآحاد وينكر نسبته إلى النبي ﷺ إذا عارض أصلا معلوما ولو كان مستنبطا إلا إذا كان للخبر ما يعضده من أصل قطعي آخر (99).

السنة بمعنى عمل أهل المدينة :

ولننتقل الآن إلى المسألة التي أثارها مالك واستمسك بها أشد الاستمساك رضي الله عنه، وهي مسألة عمل أهل المدينة، فقد أخذ بعملهم لأن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن (100). فمالك يرى تقديم عمل أهل المدينة، وأنه في الرتبة الثانية للاجماع، ولا يشترط في خبر الواحد أن لا يخالفه العمل، ولأن العمل عنده متقدم عليه، فإن لم يوجد عمل فيجب العمل بخبر الواحد مهما صح أو حسن دون شرط شهرة أو غيرها (101). وفي هذا المعنى يقول شيخه ربيعة بن عبد الرحمن « رواية ألف عن ألف خير من رواية واحد عن واحد (102) وقد احتدم حول هذه المسألة النزاع بينه وبين فقهاء عصره، بل كان مالك رحمه الله يلوم كل فقيه يأخذ بعمل أهل المدينة ويخالفهم، فقد كتب في ذلك إلى الليث بن سعد.

« بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مختلفة مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا ببلدنا الذي نحن فيه، وأنت في أمانتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدنا، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم على ما جاء منك حقيق بأن تخاف على نفسك وأن تتبع ما ترجو النجاة باتباعه فإن الله تعالى يقول في كتابه ﴿ فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ﴾ فإنما الناس تبع لأهل المدينة التي بها نزل القرآن (103).

ورد الليث عليه « وأما ما ذكرت من مقام الرسول ﷺ بالمدينة ونزول القرآن بما عليه بين ظهراني أصحابه وما علمهم الله منه وأن الناس صاروا به تبعا لهم فيه كما ذكرت، وأما ما ذكرت من قوله تعالى : ﴿ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه، وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم ﴾ فإن كثيرا من أولئك السابقين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله فجندوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس فاظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنة نبيه ويجتهدون فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة... » (104)

ولعل الأسباب التي دفعت مالكا رحمه الله إلى اعتبار عمل أهل المدينة حجة هي :

1 ـــ كان يرى أهل المدينة أقرب من مواقع الوحي، وهم أجدر بأن يحافظوا على ما سمعوه وتعلموه وشاهدوه.

2 ـــ لاعتقاده أن ما كان يجري به عمل أهل المدينة لا يبعد أن يكون رسول الله ﷺ قد اطلع عليه وسكت عنهم وأقرهم عليه.

3 ـــ ان رسول الله ﷺ لبث في المدينة عشر سنين يوحى إليه، وكان يدبر شؤون الدين والدنيا ويبني قواعد الأمة ويربي الناس ويحكم بينهم فجمع بذلك بين شؤون الدين والدنيا فاعتبر دينه كما اعتبر عمله.

4 ـــ إن الصحابة من بعده رضوان الله عليهم، وهم حديثو عهد بالنبوة والتشريع ـــ لم يغيروا شيئا من ذلك ـــ بل تابعوا رسول الله ﷺ في سكوته وعمله

5 ـــ كانت المدينة مركز الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين اجتمع فيها أكابر الصحابة، وهم أكثرهم عددا وأوسعهم علما وأعلمهم بسلوك نبيهم.

6 ـــ لما ولي أبو بكر الخلافة وبدأ يقضي بين الناس كان يجمع الصحابة فيما يعرض له من المسائل وبفتاويهم يقتدي وعليها يعتمد وهم مستشاروه في العلم والعمل.

7 ـــ ثم تابعه عمر ثم عثمان، وكانا يقتديان بما فعل الخليفة الأول.

8 ـــ ثم جاء التابعون بعدهم فانتهجوا نهجهم واحتذوا حذوهم وساروا على منوالهم ناظرين إلى الدين بمنظار من سبقهم النص في عقولهم، والعمل شائع بين ظهرانيهم وآثار الرسول معروفة بين صغيرهم وكبيرهم يسمعها الأبناء عن الآباء مسجلين كل خطوات رسول الله ﷺ ومستحضريها نصب أعينهم كل ذلك كان يجري في المدينة والناس شهود بعضهم على بعض[105] .

وقد نقل مالك إجماع اهل المدينة في موطئه على نيف وأربعين مسألة [106]، وذلك أن إجماع أهل المدينة على أربع مراتب، كما ذكر ذلك ابن تيمية :

الأولى : ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ مثل نقلهم لمقدار الصاع والمد وكترك صدقة الخضروات والأحباس فهذا كما هي حجة باتفاق العلماء أما الشافعي وأحمد وأصحابهما فهذا حجة عندهم بلا نزاع، كما هو حجة عند مالك، ذلك مذهب أبي حنيفة وأصحابه قال أبو يوسف ـــ وهو أجل أصحاب أبي حنيفة، وأول من لقب

قاضي القضاة ــ لما اجتمع بمالك وسأله عن هذه المسائل وأجابه مالك بنقل أهل المدينة المتواتر فرجع أبو يوسف إلى قوله، وقال : لو رأى صاحبي مثل ما رأيت لرجع مثل ما رجعت.

المرتبة الثانية : العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان فهذا حجة في مذهب مالك وهو المنصوص عن الشافعي، قال في رواية يونس ابن عبد الأعلى : إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا تتوقف في قلبك ريبا إنه الحق، وكذا ظاهر مذهب أحمد أن ما سنه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها، والمحكى عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة، وما يعلم بأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة الرسول ﷺ.

المرتبة الثالثة : إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين جهل أيهما أرجح واحدها يعمل به أهل المدينة، ففيه نزاع، فمذهب مالك والشافعي أن يرجح بعمل أهل المدينة، ومذهب أبي حنيفة لا يرجح بعمل أهل المدينة ولاصحاب أحمد وجهان أحدهما ــ وهو قول القاضي أبي يعلى وابن عقيل ــ أنه لا يرجح، والثاني وهو قول ابن الخطاب وغيره أنه يرجح به،قيل هذا هو المنصوص عن أحمد ومن كلامه إذا رأى أهل المدينة حديثا وعملوا به فهو الغاية وكان يفتى على مذهب أهل المدينة ويقدمه على مذهب أهل العراق.

وكان يكره أن يرد على أهل المدينة، كما يرد على أهل الرأي ويقول إنهم اتبعوا الأثر، فهذه مذاهب جمهور الأئمة توافق مذهب مالك في الترجيح لأقوال أهل المدينة وعملهم.

وأما المرتبة الرابعة : فهي العمل المتأخر بالمدينة فهل هو حجة شرعية يجب اتباعه أم لا ؟ فالذي عليه أئمة الناس أنه ليس حجة شرعية هذا مذهب الشافعي واحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وهو قول المحققين من أصحاب مالك، كما ذكر ذلك القاضي عبد الوهاب في كتابه أصول الفقه، وغيره ذكر أن هذا ليس إجماعا ولا حجة عند المحققين من أصحاب مالك وربما جعله حجة بعض أهل المغاربة من أصحابه هـ [107]

وقد ذكر ابن القيم أن أخذ مالك رضى الله بعمل أهل المدينة، لم يكن منه إلزاما لغيرهم من أهل الامصار ولا على أنه حجة في الدين لا تصح مخالفته بحال، بل على أنه

اختيار منه، ولقد قال في أعلام الموقعين ومالك نفسه منع الرشيد من ذلك في « حمل الناس على مذهبه وقد عزم عليه، وقال: قد تفرق أصحاب رسول الله ﷺ في البلاد وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم، وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة لجميع الأمة، إنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل ولم يقل قط في موطئه، ولا غيره لا يجوز العمل بغيره بل هو يخبر إخبارا مجردا أن هذا عمل أهل بلده (108).

وقد رد كذلك الشافعي رحمه الله على شيخه مالك في مسألة إجماع أهل المدينة في كتابه الرسالة عند مناقشته لبعض المالكيين، وخلاصة هذا الرد :

أولا : أن الأمر المجتمع عليه عنده ليس هو اجتماع بلد بل اجتماع العلماء في كل البلاد.

ثانيا : أن المسائل التي ادعى فيها مالك إجماع أهل المدينة عليها، كان من أهل المدينة من يرى خلافها.

وقد ترك مالك رحمه الله حديث الآحاد اذا خالف عمل أهل المدينة أو اجماعها، وهكذا رد حديث المتبايعان بالخيار حيث يروي مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال : « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار، علق عليه بقوله : قال مالك وليس هذا عندنا حد ولا أمر معمول به فيه (109). وقد قال فيه ابن عبد البر اجمع العلماء على أن هذا الحديث ثابت عن النبي ﷺ، وأنه من أثبت ما نقل العدول وأكثرهم استعملوه وجعلوه أصلا من أصول الدين في البيوع (110). ولابن رشد في بداية المجتهد ونهاية المقتصد تعليق على هذا الحديث بهذا المعنى وانتصر للأخذ به.

السنة بمعنى فتوى الصحابي :

كان مالك رحمه الله يأخذ بفتوى الصحابي على أنها حديث واجب العمل به ولذلك أثر عنه أنه عمل بفتوى بعض الصحابة في مناسك الحج وترك عمل النبي ﷺ باعتبار أن ذلك الصحابي ما كان يفعل ما فعل في مناسك الحج من غير أمر النبي ﷺ، إذا أن المناسك لا يمكن أن تعرف إلا بالنقل، وهذا من المواضع التي انتقد

فيها الشافعي شيخه مالكا، وقال عنه إنه جعل الأصل فرعا والفرع أصلا، فإن قول النبي ﷺ هو الأصل وفعل الصحابي ملتمس منه فهو فرع فكيف يقدم الفرع على الأصل ؟

وقد ردت المالكية على هذا، بأن مالكا كان يعتبر قول الصحابي في أمر لا يعلم إلا بالنقل حديثا، فالمعارضة بين أصلين لا بين أصل وفرع، وله أن يختار من الأصل ما يكون أقوى سندا (111).

وروى أن مالكا كان يأخذ بفتاوي كبار التابعين وهي عنده دون مرتبة أقوال الصحابة وبالأولى لا يرفعها إلى مرتبة الأحاديث المرفوعة إلا أن يصادف ذلك إجماع أهل المدينة.

واعترض الغزالي في كتابه المستصفى على أخذ مالك بفتوى الصحابي على أنه واجب العمل به مستدلا على أن الصحابة ليسوا محل العصمة ويجوز عليهم الغلط فلا ينتج قولهم ما يقطع به في الحجية (112) ورد المالكية عليه أنهم لم يدعوا عصمة الصحابة وإنما اجتهادهم أولى بالصواب من اجتهاد من بعدهم (113) ولان قولهم يكون عن اجتهاد أو توقيف.

الرواية عند مالك :

1 ـ شروط مالك في قبول الرواية

كان مالك رحمه الله عارفا بالرجال ناقدا لهم متشددا في الأخذ عنهم، فقد حكى ابن عبد البر عن مالك أنه قال : لا يؤخذ العلم من أربعة ويؤخذ من سوى ذلك لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى فيدعو الناس إلى هواه، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يتهم على أحاديث رسول الله ﷺ ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث به (114). قال بشر بن عمر : « نهاني مالك عن إبراهيم بن أبي يحيى قلت من القدر تنهاني عنه ؟ قال : ليس في دينه بذاك (115). وقال مالك : إن العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم لقد أدركت سبعين ممن يحدث قال فلان، قال رسول الله ﷺ، فما أخذت عنهم شيئا وإن أحدهم لو أؤتمن على بيت المال لكان أمينا، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن وقدم علينا ابن شهاب الزهري فكنا نزدحم على بابه » (116).

كل هذه النصوص تبلور لنا مقاييس مالك ومعاييره في قبول الرواية، كما تشير إلى مدى تحري مالك في أخذه عن الرجال، فهو لا يأخذ إلا ممن يطمئن إليه ويثق في عدالته وضبطه، ويمكن حصر هذه المقاييس وشروط مالك في قبول الرواية في خمسة شروط.

أولا : لا يأخذ من سفيه لايحسن التصرف في ماله (117)

ثانيا : لا يأخذ من صاحب هوى وبدعة يدعو إلى هواه وبدعته وقد عاصر مالك الفتن، وكان بمعزل عنها (118). وكان لأصحاب النحل شأن في زمانه، وكل نحلة وفرقة ترى نفسها على الحق، فلم تر بأسا من وضع أحاديث تؤيد معتقداتها وتكسب بها عطف وتأييد الناس لها (119).

ثالثا : لايأخذ من كذاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يتهم في أحاديث الرسول ﷺ.

رابعا : أن يكون من أصحاب هذا الشأن يعرف ما يحدث به (120).

خامسا : لايأخذ عن المتساهلين في الرواية (121)

وقد نوه العلماء وأجمعوا على أن شروط مالك في قبول الرواية كانت دقيقة للغاية، ولهذا قال فيه ابن عيينة، رحم الله مالكا ما كان أشد انتقاءه للرجال (122).

على أن مالكا رحمه الله أجاز للرواة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ، إذا كان الراوي متفهما لمعناه عالما بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ (123).

ولحرصه على أن يكون رواته ثقاة بالقيود التي ذكرنا كان يرفض رواية بلد بأسره، قيل له لم لا تحدث عن أهل العراق ؟ قال : لأني رأيتهم اذا جاؤونا يأخذون الحديث عن غير الثقة، فقلت كذلك هم في بلادهم (124).

السند عند مالك (125).

إن تحري مالك في أخذه من الرجال ووضعه شروطا دقيقة لذلك جعله لا يأخذ إلا ممن يطمئن إليه ويثق في عدالته وضبطه وهي نقطة مهمة في تقييم مرويات مالك خصوصا إذا علمنا أن ليس كل حديث ورد في الموطأ مسندا، فهو لم يول السند أهمية بالغة ما دام الحديث بلغه عن الثقة.

والظاهر أن مسألة السند لم تكن شائعة ولا مطروحة في عهد مالك بالشكل الذي عرفت به فيما بعد، وذلك لقرب القوم من رسول الله ﷺ وصحابته الكرام، فمنهم من أدرك بعض الصحابة كابن شهاب الزهري، ونافع، ومنهم من أدرك كبار التابعين كما لك رحمه الله (126).

كما أن التدليس والكذب في المدينة كان قليلا جدا لان آثار الرسول ﷺ وصحابته كانت موجودة وتشهد على أقوالهم (127).

وبالجملة فإن مالكا رحمه الله لم يهتم بالسند أو باتصاله اهتماما كبيرا، لهذا نجد في الموطأ المرسل والمنقطع والمبهم والبلاغات والموقوف على الصحابي وحتى يتضح هذا الكلام لا بأس من التفصيل في المسألة وتعريف كل نوع عل حدة خصوصا الأنواع التي لم نتعرض إليها قبل في هذا البحث.

3 ـــ المرسل (128).

فمالك يرسل حديث الشفعة ويعمل به، ويرسل حديث اليمين مع الشاهد ويوجب القول به، ويرسل حديث ناقة البراء بن عازب في جنايات المواشي ويرى العمل به (129).

وذكر ابن عبد البر في التمهيد نقلا عن بعض المالكية أن مراسيل الثقاة أولى من المسندات واعتلوا بأن من أسند لك فقد أحالك على البحث عن أحوال من سماه ومن أرسل من الأئمة حديثا مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك على صحته وكفاك النظر (130) وذهبت طائفة أخرى منهم إلى أن المرسل والمسند هما سواء في وجوب الحجة والعمل، واعتلوا بأن السلف رضوان الله عليهم أرسلوا ووصلوا وأسندوا فلم يوجب أحد منهم على صاحبه شيئا من ذلك بل كل من أسند لم يخل من الارسال، ولو لم يكن ذلك كله عندهم دينا وحقا ما اعتمدوا عليه (131).

وزعم الطبري أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين كأنه يعني أن الشافعي أول من أبى من قبول المرسل (132).

والمذاهب في قبول المرسل ثلاثة، مذهب جمهور المحدثين ومذهب الامام الشافعي ومذهب المالكية والحنفية (133).

أولا : رد جمهور المحدثين المرسل واعتبروه ضعيفا للجهل بحال المحذوف، قال ابن حجر « لأنه يحتمل أن يكون صحابيا ويحتمل أن يكون تابعيا وعلى التالي يحتمل أن يكون ضعيفا ويحتمل أن يكون ثقة... » [134].

ثانيا : قبل الشافعي المرسل من كبار التابعين بشرط الاعتبار في الحديث المرسل والراوي المرسل أما الاعتبار في الحديث فهو أن يعتضد بواحد من أربعة أمور 1) أن يروى مسندا من جهة أخرى 2) أو يروى مرسلا بمعناه عن راو آخر لم يأخذ من شيوخ الأول فيدل ذلك على تعدد مخرج الحديث 3) أو يوافقه قول بعض الصحابة 4) أو يكون قد قال به أكثر أهل العلم.

وأما الاعتبار في الراوي المرسل فأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولا، ولا مرغوبا عنه في الرواية قال السيوطي في التدريب ص 67 « اشتهر عن الشافعي أنه لا يحتج بالمرسل إلا مرسل سعيد بن المسيب ».

ثالثا : قال مالك في المشهور عنه، وأبو حنيفة في طائفة منهم أحمد في المشهور عنه، المرسل صحيح، وقد قيد ابن عبد البر [135]. بما اذا لم يكن المرسل ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثقاة، فإن كان فلا خلاف في رده ولقد صرح بذلك بعض التابعين، فالحسن البصري يقول : كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا، ويقول : متى قلت حدثني فلان، فهو حديثه لا غير، ومتى قلت قال رسول الله ﷺ سمعته من سبعين أو أكثر [136]

ويظهر أن الارسال كان هو الكثير بين التابعين وتابعي التابعين قبل أن يكثر الكذب على رسول الله ﷺ، فلما كثر اضطر العلماء إلى الاسناد ليعرف الراوي فتعرف نحلته، ولقد قال في ذلك ابن سيرين من التابعين « ما كنا لنسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة »

ويظهر من تتبع موطأ مالك وكتب الآثار المتصلة في إسنادها إلى أبي حنيفة، وأن المرسل عندهما في مرتبة خبر الآحاد، فعند تعارضهما يرجح عندها بطرق الترجيح التي تتبع عند تعارض خبرين.

ولهذا نجد في الموطأ — كما سبقت الاشارة إليه — الخبر المرسل إلى جانب الخبر المسند وقد أحصى أبو بكر الأبهري مرسل الموطأ فوجده مائتين واثنين وعشرين حديثا

مرسلا وثلاثمائة ونيف حسب إحصاء ابن حزم (137).

4 ــ المنقطع : إذا كان الانقطاع في آخر السند هو المرسل، فإذا انتقل الانقطاع إلى وسط السند اصطلح على تسميته بالمنقطع، وذلك بسقوط راو منه بعد طبقة الصحابي وهذا النوع من الأحاديث يأخذ به مالك، ومثاله « عن مالك عن ابن شهاب عن عبد الله بن عمر و بن العاص أنه قال : لما قدمنا إلى المدينة نالنا وباء من وعكها شديد، فخرج رسول الله ﷺ على الناس وهم يصلون في صبحهم وقعدوا فقال رسول الله ﷺ صلاة القاعد مثل نصف القائم » (138) قال ابن عبد البر هذا الحديث منقطع لأن الزهري لم يلق ابن عمرو (139).

5 ــ البلاغات : ونجد عند مالك في موطئه أحاديث لم يذكر فيها السند، وإنما روى فيها مباشرة عن رسول الله ﷺ، وهو ما عبر عنه مالك بلفظه بلغني أو بعبارة « عن مالك أنه بلغه »ومثاله « عن مالك أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال : استقيموا ولن تحصوا، واعملوا وخير أعمالكم الصلاة ولا يحافظ على وضوء إلا مؤمن (140)، »انظر مثالا آخر في مدخل المبحث الثالث :

قال سفيان : إذا قال مالك بلغني فهو إسناد قوي (141) وقال الزرقاني، أن بلاغ مالك ليس من الضعيف لأنه تتبع كله فوجد مسندا من غير طريقة (142).

وقد اهتم العلماء بمراسيل مالك وبلاغاته اهتماما كبيرا، وهكذا نجد ابن عبد البر يصنف كتابه التمهيد لوصل ما في الموطأ من المرسل والمنقطع والمعضد وذكر فيه أن جميع ما في الموطأ من قول مالك » بلغني ومن قول « عن الثقة عندي » مما لم يسنده أحد وستون حديثا كلها مسندة من غير طريق مالك ما عدا أربعة ووصل ابن الصلاح (143) وابن مرزوق سند الأربعة المشار إليها.

خاتمـة :

من خلال هذا البحث تبين لنا أن مالكا رحمه الله كان منهجيا في استنباطاته للأحكام الفقهية و له أصول اعتمد عليها في تأسيس مذهبه ومدرسته.

كما أنه كان منهجيا في معالجته للسنة الشريفة، فهو يتوفر على منهج في قبول الرواية ومنهج في نقد المتن ومنهج في نقد السند.

ولا بد في هذه الخاتمة من وضع ملاحظة خرجت بها من هذه الدراسة وهي تتعلق ببلاغات مالك، فإني أستبعد كما هو الشائع والمعروف، أن مالكا رحمه الله اكتفى فيها بمجرد الاطمئنان إلى الرواي، ولم يهتم بسندها أو لم يحاول التعرف على سندها لحصول الثقة عنده من جانب الراوي ومن ثم يفهم أنه كان جاهلا بأسانيدها، فإني استبعد هذا والذي أميل إليه هو أن مالكا رحمه الله لم يهتم بالتعبير عن اتصال السند فيها، وفرق بين التعبير عن المسألة وجهلها، وإلا كيف يتفق للعلماء أن يوصلوا جميع بلاغات مالك رحمه الله بدون استثناء (144) اعتمادا فقط على تحريه وتشدده فيمن يأخذ عنهم الحديث.

وفي نهاية هذا البحث المتواضع، أتقدم بشكري الجزيل إلى أستاذي الدكتور عمر الجيدي وكذلك باقي أساتذتي بالدار الذين أخذت عنهم الكثير واستفدت منهم غاية الاستفادة، كما أتقدم بشكري لادارة دار الحديث الحسنية لما قدمته وتقدمه لي من مساعدة وعون معنوي. والحمد لله أولا وأخيرا.

* * *

الهوامش

(1) انظر ترجمته في ترتيب المدارك للقاضي عياض وتزيين الممالك للسيوطي ووفيات الاعيان لابن خلكان، والاعلام للزركلي وتذكيرة الحافظ للذهبي وطبقات المفسرين للدودي والديباج المذهب لابن فرحون والفكر السامي للحجوى وشجرة النور الزكية لمخلوف.

(2) وفيات الاعيان لابن خلكان ج 5 ص 135.

(3) الفكر السامي للحجوي ج 1 ص 377

(4) تهذيب التهذيب لابن حجر 10 ص 5

(5) وذكر بن خلكان نقلا عن ابن الجوزي في شذور العقود أن ذلك كان سنة 147 هـ

(6) انظر وفيات الاعيان لابن خلكان ج 5 ص 135.

(7) الفكر الاسلامي ج 1 ص 378

(8) الانتقاء ص 41 دار الكتب العلمية بيروت لبنان ت: محمد باشا.

(9) حيث كانت طبقة محمد بن شهاب الزهري مثلا بالمدينة وهي الطبقة التي تتلمذ عليها مالك تكره تدوين العلم وتخليده في الصحف حيث يقول مالك: « لم يكن مع ابن شهاب كتاب الا كتاب فيه نسب قومه، ولم يكن القوم يكتبون، إنما كانوا يحفظون فمن كتب منهم الشيء فإنما كان يكتبه ليحفظه فإذا حفظه محاه انظر كتاب مناهج التشريع الاسلامي في القرن الثاني لمحمد بلتاجي ج 1 ص 8.

(10) هذا لا يعني أنه لا وجود للرأي في المدينة فما الاقضية التي كانت منتشرة بها والفتاوي الا دليل على وجوده. لكن هذا الرأي غالبا ما كان يستند على القرآن أو على الحديث أو على أقوال الصحابة وما الفقه الذي ازدهر بها ما هو الا نوع من الرأي المستنبط من النص كما أن كلامي في المذاهب لا يؤخذ على عمومه والا فقد كان بها بعض القدرية، وهم النواة الأولى للمذهب الاعتزالي فيما بعد.

(11) أخرجه مالك والترمذي وحسنه والنسائي والحاكم، وصححه عن أبي هريرة مرفوعا، وهذا البعض الذي أول الحديث وجعل مالكا هو المقصود به، سفيان بن عيينه والقاضي بن عبد الوهاب، وللقاضي عياض تفصيل في المسألة في ترتيب المدارك فارجع إليه.

(12) أعلام الموقعين لابن القيم الجوزية ج 1 ص 23

(13) نفس المصدر السابق.

(14) نفس المصدر السابق، ج 1 ص 18.

(15) مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه لابى زهرة ص 127 — 128.

(16) مالك لابى زهرة ص 129 — 130.

(17) نفس المصدر السابق.

(18) نفس المصدر السابق.

(19) نفس المصدر السابق ص 131.

(20) نفس المصدر السابق.

(21) مالك لأبى زهرة، ص 130.

(22) نفس المصدر، ص 75 نقلا عن تزين الممالك للسيوطي.

(23) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 1، ص 119.

(24) ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 1 ص 119.

(25) ترتيب المدارك ج 1 ص 125 والفكر السامي ج 1 ص 378

(26) لا أرى ذلك لامور :

ـ التعارض الحاصل بين هذه المسألة وترجمة مالك فكتب التراجم، تذكر أن أمه أخذته إلى ربيعة الرأي في السن العاشرة من عمره، وتذكر أنه انقطع إلى ابن هرمز سبع سنين لا يخلطه بغيره، فيكون على هذا سنة أكبر سبع عشر سنة، وهو لم ير سوى شيخين.

ـ استبعاد العادة جمع مثل هذا العدد الضخم من الشيوخ على أجدريته وهو في هذه السن من الشباب.

ـ لم يأخذ مالك بعد علم الحديث فكيف يفتي ولم تكتمل لديه أدوات الاجتهاد

ـ والراجح عندي أن لفظة العدد سبعين هي للمبالغة والكثرة وقد كان هذا الأمر شائعا عند العرب، ومنه قوله تعالى « إن تستغفر لهم سبعين مرة »، التوبة 80 وإلا فكيف يتفق لمالك مثل هذا العدد بالضبط في ثلاثة حالات، الأولى الاذن له بالافتاء من طرف سبعين شيخا الثانية الذين واطؤوه على كتابه الموطأ هم أيضا سبعون من أهل العلم الحالة الثالثة : قوله : وأدركت سبعين من يقول قال فلان قال رسول الله ﷺ عند تلك الاساطين

(27) الوفيات لابن خلكان ج 5 ص 135

(28) مالك لأبى زهرة ص 76

(29) انظر في الموطأ والمدونة والواضحة والعتبية والموازية والحواشي عليها وشروحهاومختصراتها

(30) الموطأ ج 4 ص 12.طبعة محمد فؤاد عبد الباقي بتصرف

(31) نفس المصدر السابق، ص 250

(32) مالك لابى زهرة ص 187

(33) نفس المصدر السابق ص 188.

(34) الأنعام ــ 145

(36) (35) الفكر السامي للحجوى ج 1 ــ 384

37 نفس المصدر السابق للحجوى ج 1 ــ 165

(38) تاريخ المذاهب الاسلامية لابى زهرة ج 2 ص 213

(39) انظر مقالة الاستاذ محمد المختار ولد اباه بندوة الامام مالك ج 2 ص 75

(40) منار السالك للرجراجي ص 15 البقرة 196

(41) مالك لابى زهرة ص 223

(42) سورة الاسراء 171

(43) منار المسالك للرجراجي ص 12 و 13.

(44) تاريخ المذاهب الاسلامية لابى زهرة ص 214

(45) سورة الأنعام 145

(46) تاريخ المذاهب الاسلامية ص 214

(47) مالك لابى زهرة ص 257 ــ 258

(48) الرعد ــ 2 والزمر ــ 12

(49) النساء ــ 3

(50) البقرة ــ 288

(51) الطلاق ــ 4

(52) البقرة ــ 275

(53) الاحقاف ــ 25

(54) انظر مناهج التشريع الاسلامي للبلتاجي ج 2 ص 561 وما بعدها.

(55) سورة النساء ــ 115

(56) رواه مسلم عن انس بن مالك

(57) سورة المائدة ــ 3

(58) رواه الترمذي عن ابن عباس

(59) منار السالك للرجراجي ص 18 ومدخل إلى أصول فقه مالك ص 130

(60) راجع منار السالك ص 18 ــ 19 ومدخل إلى أصول فقه مالك الماجقاني 130 (131 ومالك لأبي زهرة ص 171 إلى 279).

(61) تاريخ المذاهب الاسلامية لابى زهرة ص 218

(62) مالك لابى زهرة ص 290 نقلا عن الموطأ ج 3 ص 57 وعلق أن في المدونة خلاف هذ وهي للاول التي لم يدخل بها الثاني أو دخل بها الثاني ونبت أنه كان يعلم بحياة زوجها

(63) نفس المصدر السابق ص 291.

(64) ندوة الامام مالك، مقالة ولد أباه ج 2 ص 88

(65) منار السالك للرجراجي ص 20

(66) ندوة الامام مالك، مقالة ولد أباه ج 2 ص 88.

(67) المدخل إلى أصول فقه مالك للباجقاني ص 133 إلى 135

(68) الموافقات للشاطبي ج 2 ــ 92

(69) مالك لابى زهرة ص 296 نقلا عن القرافي في تنقيح الفصول ص23

70 نفس المصدر السابق

(71) مالك لابى زهرة، ص 306.

(72) نفس المصدر السابق

73 نفس المصدر السابق

(74) نفس المصدر السابق

(75) نفس المصدر السابق

(76) المدخل إلى أصول الفقه المالكي ص 137 ــ 138.

(77) ندوة الامام مالك مقالة لادريس الكتاني ج 2 ص 40.

(78) سورة الفتح ــ 23

(79) انظر مالك للمخولي ص 377 وما بعدها.

(80) فقد الاتصال نوعان ظاهر وخفي، فالظاهر يشمل المرسل، والمقطوع والمنقطع والمعضل والمعلق والخفي يشمل المدلس بجميع أنواعه.

(81) وهو الحديث الذي اتصل سنده من راويه إلى منتهاه مرفوعا إلى النبي ﷺ وهو بهذا اللفظ يطلق أيضا على الكتاب الذي حوى حديث صحابي واحد.

(82) ويجمع على مراسيل ومراسل وهو مأخوذ من الارسال، وهو اطلاق كقوله تعالى : ﴿إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين واختلف في الاصطلاح استعماله بين الفقهاء والاصوليين وبعض المحدثين من جهة، وبين جمهور المحدثين من جهة أخرى فالاولون اعتبروا فيه المعنى اللغوي وأطلقوه سواء كان الساقط صحابيا أم تابعيا. أما عند جمهور المحدثين، فهو الذي سقط منه الصحابي فهو بهذا الشكل مقيد بالصحابي.

(83) المنقطع وهو الذي سقط منه راو في وسط السند كمالك عن ابن عمر أو مبهما كما لك عن رجل عن ابن عمر.

(84) وهو الذي سقط منه راو في أول السند.

(85) تعبيرنا بعدم وجود سند بالنسبة لمالك على الخصوص فيه تعسف واللائق أن نقول لم يعبر أو يفصح مالك عن اتصال سنده.

(86) كان مالك رحمه الله يفرق بين هذين النوعين من السنة ـــ أي المرفوعة وغير المرفوعة ـــ في التدريس، فيروى أنه كان إذا جاء الطالب للطلب والعلم يسأله هل يريد الحديث أم يريد المسائل، فكان العمل والعرف أقرب عنده إلى الفقه ومسائله.

(87) الحديث لغة هو الجديد والحديث الخبر يأتي على القليل والكثير، ومنه قوله تعالى : ﴿ فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يومنوا بهذا الحديث أسفا ﴾ الكهف 6 وعند أهل الاصطلاح : هو ما أضيق إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية، وأحيانا يطلقون لفظ الحديث على ما أضيف إلى الصحابى ولكنهم في الغالب يقيدونه فيقولون هذا حديث موقوف على ابن عمر مثلا

(88) وهو خبر عن محسوس أخبر به جماعة بلغوا في الكثرة مبلغا تحيل العادة تواطؤهم على الكذب وأفاد العلم اليقيني.

(89) هو الخبر الذي له أكثر من طريقين ثلاثة فأكثر، ولم يبلغ حد التواتر وهو عند مالك المشهور ومستفيض بمعنى واحد.

(90) وهو دون المشهور من حيث عدد طرقه.

91 ترتيب المدارك للقاضي عياض ج 1 ص 89

(92) القرآن عند مالك وصل الينا متواترا، فقراءة ابن مسعود ليست قرآنا.

(93) نفس المصدر السابق.

(94) الفكر السامي للحجوى ج 2 ص 163، 164.

(95) المائدة، 41

(96) المدونة الكبرى ج 1 ص 5.

(97) الموافقات ج 3 ـــ 9، انظر كتاب مناهج التشريع الاسلامي للبلتاجي ج 2 ص 278.

(98) هذان القولان حكاهما عياض وابن رشد الكبير في المقدمات والممهدات.

99 تاريخ المذاهب الاسلامية لابى زهرة ص 217.

(100) تاريخ المذاهب الاسلامية ج 1 ص 61.

(101) الفكر السامي للحجوي ج 1 ص 386.

(102) مالك لابى زهرة ص 279.

(103) ترتيب المدارك ج 1 ص وما بعدها.

(104) اعلام الموقعين ج 3 ص 72.

(105) انظر ندوة الامام مالك، مقالة استاذنا عمر الجيدي حول عمل أهل المدينة ج 2 ص 217.

(106) اعلام الموقعين ج 3 ص 72.

(107) جولات في الفكر الاسلامي، عبد الله كنون بتصرف 122 ـــ 123.

(108) الشافعي، أبي زهرة ص 60.

(109) الموطأ 2 ـــ 671، وللحديث رواية أخرى وهي رواية يعلى بن عبيد عن سفيان الثوري عن عمرو بن دينار عن ابن عمر عن النبي ﷺ رواة كلهم ثقاة، وذكر ابن الصلاح، العلة في اسناده من ضمير قدح في المتن وهو معلل غير صحيح، والعلة في قوله عن عمرو بن دينار وإنما هو عن عبد الله بن دينار فوهم يعلى بن عبيد وعدل ابن عبد الله بن دينار الى عمرو بن دينار وكلاهما ثقة.

(110) انظر مناهج التشريع الاسلامي للبلتاجي ج 2 ص، 578 وهو دليل على أن المحققين من المالكية يعارضون مالك في مسألة تقديم العمل على الحديث من أكبرهم ابن رشد صاحب البداية.

(111) تاريخ المذاهب الاسلامية لابى زهرة ص 217.

(112) انظر الفكر الاسلامي للحجوي ج 2 ص 391.

(113) نفس المصدر السابق.

(114) التمهيد ج 1 ص 66.

(115) نفس المصدر السابق ص 68.

116 نفس المصدر، ص 67.

117 زيادة منه في التشدد حتى لا يأخذ الحديث من رجل به منقصة وعلة.

(118) هذا القول لا يحمل على اطلاقه وإلا فقد ثبت جنوحه إلى العباسيين ضد العلويين والدعاية لهم عليهم، وكان هذا في بداية أمره وأما في آخر أمره فالغالب عليه انعزاله عن الفتن.

(119) قال الحافظ ابن حجر عن الشيعة والروافض « لا أستحضر الان من هذا الضرب رجلا صادقا، ولا مأمونا بل الكذب شعارهم والتقية دثار لهم مقدمة لسان الميزان 1 — 9 نقلا عن الذهبي في الميزان.

(120) ولعل المقصود به بعض الزهاد الذين حملهم التدين الناشء عن الجهل في وضع بعض الأحاديث في الترغيب والترهيب ليحثوا الناس على الخير ويزجروهم عن الشر وقد جوز ذلك بعض الكرامية وبعض الصوفية، وقالوا أنهم يكذبون له لا عليه أو لان عندهم حسن الظن، وسلامة الصدر فيحملون كل ما سمعوه على الصدق ولا يهتدون لتمييز الخطأ من الصواب.

(121) روى عن مالك أنه قصد رجل بمكة فوجده كثير القول قال رسول الله فتركه.

(122) مناهج التشريع الاسلامي لبلتاجي ج 2 ص 570.

(123) نفس المصدر السابق.

(124) مالك لابى زهرة ص 183 نقلا عن عياض في مداركه ص 166 والتعليق على قول مالك هو لعياض.

(125) السند حكاية طريق المتن وهو عند المتأخرين : الاسناد والسند بمعنى واحد.

(126) قيل إنه لقى عائشة بنت سعد بن أبي وقاص والصحيح أنها ليست صحابية، لان التي أدرك مالك هي الصغرى التابعية، وأما عائشة بنت سعد التي قال فيها النبي ﷺ لا يرثني غير ابنتي الكبرى لم يدركها مالك ولا أهل طبقته — هذا ما قاله الحجري في الفكر ج 2 ص 157 — 162.

(127) ويعضد هذا حديث جابر بن عبد الله الذي قال : رسول الله ﷺ، انما المدنية كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها، وفي حديث أبي هريرة « تنفي الناس كما ينفي الكير خبيث الحديد » ذكره عياض في مداركه ج 1 ص 33.

(128) ويجمع على مراسل ومراسيل وهو مأخوذ من الارسال وهو الاطلاق كقوله تعالى ﴿ إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين ﴾ واختلف في اصطلاح استعماله بين الفهاء والاصوليين وبعض المحدثين من جهة، وبين جمهور المحدثين من جهة أخرى. فالاولون اعتبروا فيه المعنى اللغوي وأطلقوه سواء كان الساقط صحابيا أم تابعيا، أما عند المحدثين فهو الذي سقط منه الصحابي وهو بهذا الشكل مقيد بالصحابي.

(129) التمهيد لابن عبد البرج 1 ص 3

(130) نفس المصدر السابق.

(131) نفس المصدر السابق ص 4

(132) انظر التقييد والايضاح ص 70 والتمهيد ج 1 ص 3 إلى 19 وحجة الله البالغة ص 3 إلى 19 وأصول الحديث لحجاج الخطيب 337 إلى 339.

(133) التمهيد لابن عبد البر ج 1 ص 4.

(134) شرح نخبة الفكر لأبن حجر.

(135) التمهيد ج 1 ص 28.

(136) كتاب ابن حنبل لابي زهرة ص 265.

(137) التمهيد لابن عبد البرج 1 ص.

(138) الموطأ، ج 1 ص 137.

(139) وان كان أغلب المتقدمين يعتبرون هذا مرسلا كما نجد في مراسل ابن أبي حاتم، ومراسل أبي داود

(140) التمهيد لابن عبد البرج 1، ص

(141) مالك لابي زهرة ص 224 ـ 225.

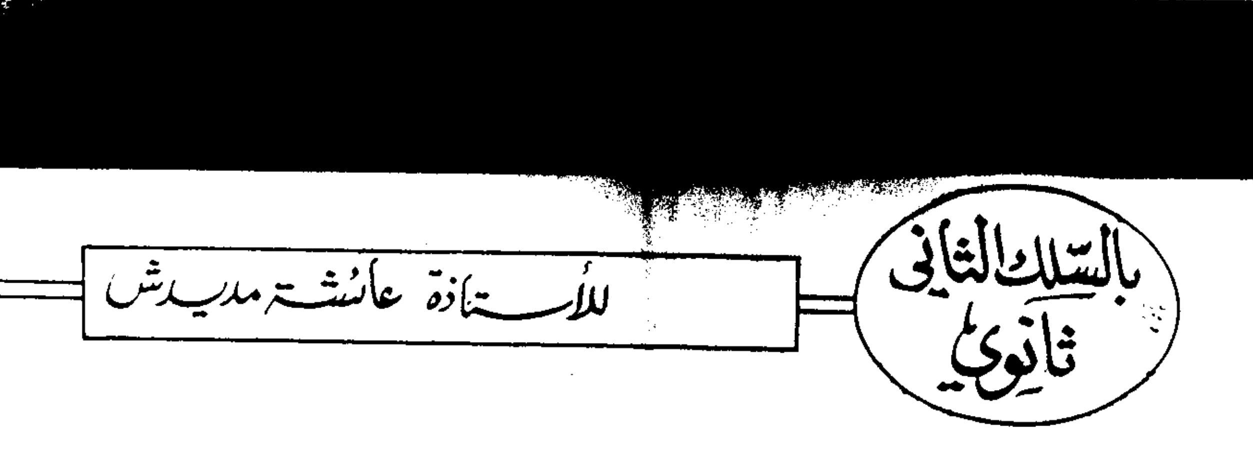
(142) نفس المصدر السابق.

(143) تأليفه هذا هو « رسالة في وصل البلاغات الأربع في الموطأ لابن الصلاح، وهي مطبوعة بتحقيق عمي عبد الله بن الصديق ـ ط دار الطباعة الحديثة ـ الدار البيضاء 1400 هـ 1979 م.
وتعرض في مقدمتها العم إلى أن وصل هذه البلاغات لا يعني صحتها كما توهم البعض وانتهى به الأمر إلى تفضيل الموطأ وتقديمه على البخاري باعتبار أنه لا يضم في دفتيه سوى الصحيح بخلاف البخاري الذي يضم التراجم والموقوف على الصحابي، وقد فند العم هذه الدعوى وتصدى للرد عليها بالادلة والحجج القاطعة وهذه الرسالة يرويها العم مسندة إلى ابن الصلاح.

(144) بما في ذلك الأربعة التي لم يوصلها ابن عبد البر وأوصلها ابن الصلاح بغض النظر عن كونها صحيحة أم لا.



* * *



الباب الأول

المواد التمهيدية

1 ـــ مقدمة :

لقد انحسر الاسلام عن حياتنا وتقلص ظله، وافتقدناه في معاملاتنا وليست هذه الظاهرة في حاجة إلى مسح ميداني، وإنما تثبت بالملاحظة المباشرة. ويقع التركيز عليها من طرف كل دعاة الاصلاح. وفي المقابل يحتل إسلام الانتماء والمجلدات والخزانات المرصوفة حيزا كبيرا. فكيف نعالج هذا الانفصام القائم بين النظرية والتطبيق. ونلثم هذه الثغرة المتجسدة في ثنائية الفكر والعمل ؟

كيف السبيل إلى حمل ناشئة المسلمين على حفظ العقيدة وأداء الفرائض واجتناب الكبائر ؟ ـــ وهي مبادىء لو تحققت لكانت كسبا عظيما ـــ بل كيف السبيل إلى جعل هذه المبادىء أسسا تربوية تبني عليها المناهج والطرق البيداغوجية وتتبلور من خلالها فرائض إسلامية، كالحب والعمل والتعاون ؟

وهل حقيقة «أن التربية في الاسلام هي الإجراء العملي والتطبيقي لتحقيق ذلك اللقاء الحي بين عالم المثاليات وعالم الواقع الاجتماعي للحياة البشرية» (1). وهل فعلا «هناك مواجهة ثقافية مع منهج غربي محمول على أكتاف إسلامية ومنطوق بلغة عربية سليمة ؟ (2).

ما هي المقومات التي تكفل للايديولوجيات الحديثة الانتشار السريع ويزداد تقوقع الدين واندحاره أمام النزعتين العقلانية والعلمانية اللتين تسودان القطاع الاجتماعي والاقتصادي في الحياة المعاصرة ؟

أسئلة تحث على البحث عن أسس للفكر التربوي الاسلامي ومحاولة تجميع معطيات هذا الفكر لحل المعضلة التي يواجهها العالم الاسلامي.

2 ـ الجديد في الدراسة :

الموضوع الأصلي المطروح للبحث هو : «أسس الفكر التربوي الاسلامي» وقد اجتزأت منه عنوانا هو : «دراسة تحليلية لكتب التربية الاسلامية بالسلك الثاني ليدرج ضمن البحوث التربوية التي عادة ما تشكل مجموعة من الاجراءات مبنية على الأسلوب العلمي، وتهدف إلى تطوير الخبرات التعليمية بما يحقق أهداف التربية بأقل نفقات ممكنة مع ضمان المستوى النوعي في العملية التعليمية.

وتنحصر جدة هذا البحث في كونه يحاول تشخيص الصورة الحقيقية لِحالة التربية الدينية (كفكر وممارسة) بمؤسساتنا الثانوية والتعرف على المشكلات التربوية والاجتماعية المتعلقة بمادة التربية الاسلامية وما تتطلبه من حلول عملية، علمية، وفنية... حتى يمكن مواجهة التطورات السريعة المنتظرة في حياتنا.

3 ـ تحديد الاشكالية والفروض :

لكشف واستطلاع ما يروج في المحيط التربوي المتعلق بتدريس مادة التربية الاسلامية أضع السؤال التالي ما مدى تحقيق كتب التربية الاسلامية بالسلك الثاني للأهداف الموضوعة والمتوخاة من تدريس المادة ؟ وللاجابة عن هذا السؤال الممثل لاشكالية البحث سأختبر هذه الافتراضات.

1 ـ هل هذه الكتب تسلح أبناءنا بوعي ديني يساير العصر ؟
2 ـ هل تتيح هذه الكتب الجمع بين التكوين الروحي والعلمي ؟
3 ـ هل الأهداف التربوية والاجتماعية محددة بدقة في هذه الكتب ؟
4 ـ ما مدى إجرائية هذه الأهداف ؟

4 ـ منهج الدراسة :

الاطار الفكري العام لهذا البحث هو «أسس الفكر التربوي الاسلامي» الذي يقابل رقم 28 في لائحة البحوث التربوية المعدة لطلبة السنة الثانية من شعبة التعليم الثانوي. ولكي أوفر أرضية أو فرشا تاريخيا للدراسة التحليلية لكتب التربية الاسلامية بالسلك الثاني والمتفرعة عن هذا الموضوع الأصلي يلزم تحليل مصطلحاته وتحديد بعض المفاهيم التي تعتبر ضرورية لفهم ما يحكم علاقة التفاعل القائمة بين الفرد والدين من ناحية وبين الانسان المتدين والمجتمع من ناحية أخرى.

والعمل الرئيسي هو : «تحليل كتب التربية الاسلامية بالسلك الثاني» قصد الاجابة على الاشكالية المطروحة وأثناء القراءة الأولية لهذه الكتب اتضح لي أنه من الأفضل اصطناع مناهج مختلفة في هذا التحليل وذلك للأسباب التالية :

1 ـ تعددت مناهج الدراسة في العلوم الانسانية إلا أن أحدثها وأقربها إلى الموضوعية والتكميم (إستعمال بيانات كمية) هو منهج تحليل المحتوى الذي اعتاد الباحثون المعتمدون له في دراساتهم تقديم بيانات مفصلة عنه تشرح طريقة استخدامه. وقد يصطنعون مناهج خاصة بهم ضمن. هذا المنهج والمتناسبة مع طبيعة الموضوع المدروس، واستئناسا بتصرفهم هذا. لن استخدم هذا المنهج برمته وإنما اقتصر على القسم الخامس من أقسام هذا التحليل وهو «تحليل تصوري تفاعلي» يقوم على دراسة (كيفية تفاعل تصورات مختلفة لاكتشاف تنظيمها الموضوعي) (3). فاطبقه على بعض التحليلات المقدمة من طرف المؤلفين للنصوص القرآنية والحديثية، وكذا على بعض القطع الموضوعة للمطالعة الحرة إن أمكن.

2 ـ النصوص القرآنية والحديثية سأتعامل معها بمنهج المفسرين والمحدثين فأثبت بعض أقوالهم في المواطن التي تتطلب ذلك.

3 ـ بحكم تعاملي مع درس تربوي لامع درس أكاديمي سأضطر أحيانا إلى الرجوع للأسس النفسية والتربوية التي تبنى عليها المناهج وكذا الأسس المعتمدة في وضع كتاب مدرسي، فأعرض المادة المحللة عليها لأثبت مخالفتها أو موافقتها لها.

إلا أن المنهج السائد سيكون منهج تحليل كيفي قائم على الاستقراء والاستنتاج ويعطي الأولوية للقيم وللعناصر الجديدة التي تتضمنها المادة المحللة وطبيعي ألا ينتفي عنصر الذاتية في هذا النوع من التحليل، بل استعمال الحدس والخبرة الشخصية ضروري في بعض المراحل التي تمر بها الدراسة. النظرية أما الدراسة الميدانية فسأعتمد استمارات ووثائق يكون الهدف منها رصد البنية الفكرية والاجتماعية للمتعلمين وقياس مدى صلاحية هذا المنهاج لها.

أسس الفكر التربوي الاسلامي

5 ـــ تحديد المفاهيم :

يقصد بالأسس المفاهيم الأصلية التي يرتكز عليها الفكر. «والفكر في مجتمع ما. هو خلاصة مبدعات الانسان في هذا المجتمع وفق الشروط التاريخية والظروف التطورية التي تطرأ عليه، وتلبية لاهتماماته... في نطاق معطياته التراثية والواقعية وفي حدود حاجاته الروحية والزمنية وإمكاناته الشعورية والعقلية » (4)، ولما للفكر من أهمية في حياتنا المعاصرة، أوثر حين حديثي عن الفكر الاسلامي أن أعرض ذلك من وجهة نظر عالمية فاعتمد دراسة مقارنة تبرز مكانة الدين في حياة الانسان، ولا أظنني مستلبة فكريا حين أمزج بين الموقفين وأبادر فأسجل الحقيقة الأولى وهي : البعد الشاسع الموجود ما بين شريعة إلهية ذات منهج رباني. دليل ثبوتها قطعي وغير متعارض لا مع العقل ولا مع النقل، وبين نظريات هي من هندسة العقل البشري المحدود، وإنما اضطرني إلى ذلك. أنه ليس هناك أسس للعملية الفكرية التربوية أكثر عمقا من طبيعة المجتمع وطبيعة السلوك الانساني. وهو ما يوجب استخدام «المنظور الايكولوجي الذي يبسط الوحدة التي ينبغي التركيز عليها وهي تضم الانسان، وكل شيء ينتمي إليه عن قرب بما في ذلك شبكة العلاقات الاجتماعية ذات الصلات القوية، والتي عادة ما تنمو ضمن النطاق الثقافي والاقتصادي والسياسي لبيئته» (5). الشيء الذي يساعد على تكوين الشخصية الاسلامية التي تتفاعل مع عقيدتها، وتترجم قيم الاسلام ومثله واقعا معاشا يقتنع به الآخرون. إذ المشكلة ليست

في تلقين الفرد عقيدة يؤمن بها (فعقيدتنا باقية) بل المشكلة في إعادة الفعالية إلى هذه العقيدة. والمبادىء هي الاطارات العقلية للعمل.

أولا : حقيقة المشاعر الدينية

إن المشاعر الدينية جزء لا يتجزأ من التكوينة البشرية ويمكن تلخيص حقيقة هذه المشاعر وتطوراتها في ثلاثة طروح تنظيرية هي (6).

1 ــ نظرية فيزيولوجية المشاعر : وخلاصتها أن العواطف الدينية حاجة بيولوجية ووراثية في النوع البشري وتعطي هذه النظرية الأولوية للافرازات الهرمونية في الدم وفي المشتبكات العصبية على مستوى توعية الخلايا العصبية (العصبونات).

2 ــ النظرية الديناميكية : وهي نظرية نفسية تعطي الأولوية للمناحي اللا شعورية والعاطفية في تفهم الانسان. ورغم ما لهذه النظرية الديناميكية من مآخذ فإنها تساعدنا في اتجاهها المدعم للمشاعر الدينية والمتفهم لسيكولوجية الدين ومدى أهميته في حياة الانسان.

3 ــ النظرية الوجودية الايمانية : وتتمثل على الخصوص في فلسفة «كيركجارد» و« غابرييل مارسيل » وتعتقد هذه النظرية أن خلاص الانسان وسعادته مرتبطين بالايمان بالله.(7)

وللقرآن موقف جامع ونظرية متكاملة قال تعالى :

﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله....﴾ (سورة الروم الآية 30)

ثانيا : المنظور الإيكولوجي للظاهرة الدينية

أ ــ تداخل الدين والتربية في المنظور الاسلامي

تكمن الجذور العميقة للتربية الاسلامية في كون الاسلام دين توحيد يشترط الايمان بالله وحده، وهذا الايمان هو القاعدة التي يحصل بها التوازن بين الجانب الروحي في الانسان والجانب المادي فيه. ومن العقائد الاسلامية يكون الانطلاق في ميدان واقع

الحياة : يقول أحد العلماء «إن الغرض من الاسلام حياة نحياها على قواعده، فلابد من إتباع وسائل عدة لتحقيق هذا الغرض الخطير من رسالة الاسلام... إذ ليس الدين تجارة وغنم درجات وإنما هو فهم وحب والتزام واستقامة ودعوة وعمل وبناء وتضحية» (8).

وذهب البعض إلى أن «اشتقاق (رب وربي) من أصل واحد فالله سبحانه وتعالى هو المربي لاعظم ما في الكون ليس مربي الانسان فحسب، بل مربي الخليقة كلها. فالقرآن الكريم يعالج نشوء الخليقة ونشوء الانسان وطبيعة الانسان ويؤكد وجود النظام في الطبيعة وفي المجتمع، ويؤكد ما يتطلبه كل ذلك من أهداف تربوية ولا سيما في حقل تهذيب النفس وتنظيم السلوك (9).

وعلى نفس الخط سار المفكرون التربويون المسلمون : إذ ربطوا الصلة بين المجتمع والتربية (الفارابي، إخوان الصفا، ابن سينا، الغزالي، ابن خلدون) سواء أكان ذلك من الناحية الدينية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الصناعية (وفي هاتين الحالتين الأخيرتين ينظر ابن خلدون.

وهذا يوضح أن أصول الفكر التربوي الاسلامي ترجع إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة (10).

ب ـ تحليل التصور الديني للعالم عند الغربيين :

إن الموقف الذي يقفه الناس إزاء الوجود ينبثق من المفهوم الموحد لعالم القيم. «الذي يصل (ماكس بشيلر) بافلاطون وبالقديس أوغسطين. وهذه النظرية ندعوها بالحدس الانفعالي في الله ـ وهي نظرية تذكر بالرؤية في الله عند (مالبرانش) ولا تختلف عنها إلا بأنها تقوم على مستوى ما هو انفعالي لا على مستوى ما هو معقول محض» وعلى نفس النهج سار فلاسفة التربية إذ يؤكدون «أن الوعي الديني يقع في خاتمة كل نمو نفسي.. إنه يتجاوز التكوين الفكري والتكوين الخلقي، ويفيض عن التكوين الفني وتكوين عاطفة الحب. والتربية التي تعمل عملها في جميع أشكال الحياة الروحية هذه تعد الانسان إذن ليكون بنفسه نظرة شاملة إلى الوجود، ذلك أن وحدته لا يمكن أن تتم إلا بهذا الثمن، والذي لا يبلغ هذا المستوى لن يتمتع إلا بوحدة مخرومة منقوصة، مفتتة ومهددة دوما بالانهيار (11).

وقد حاول (ماركس فيبر) أن يفسر بطريقة وضعية كيف أن القيم والأفكار والمثل والمعتقدات تؤثر في سلوك الانسان وحسب تعبيره هو : «كيف تؤثر علية الدين أو الأفكار الدينية خلال التاريخ» فأوضح في مقال له بعنوان : «السيكولوجيا الاجتماعية للأديان العالمية» إن ما يحكم تطورات الانسانية بطريقة مباشرة هي المصالح المثالية والمادية وليس الأفكار وصرح غير ما مرة بأن المصالح المادية بدون المصالح المثالية تصبح خالية تماما من أي معنى أو مغزى أما المصالح المثالية بدون المصالح المادية فإنها تصبح عاجزة إلى أبعد حدود العجز[12].

ثالثا : صراع الرؤيتين

تميز عصرنا الحالي بظهور قوتين كبيرتين : إحداهما غربية تتمثل في (الولايات المتحدة) والثانية شرقية يمثلها الاتحاد السوفياتي والدول التي تسير في ركابه وكل من هاتين القوتين تسعى لتكون وحدها صاحبة المبادرة التاريخية ولتكون بالتالي متفردة بصنع القيم وتصديرها للآخرين، وبحكم تساويهما في المجال العسكري، فانه لم يبق لتحقيق منافستها على الزعامة سوى سلاح الفكر الايديولوجي تسخرانه لمحاولة فرض سيطرته وهيمنته — وعاشت دول العالم الثالث بما فيها الدول الاسلامية — فترة كانت فيها آلة مسيرة في يد تلك الدول، وفي الحقب الأخيرة فطن هذا العالم المغلوب على أمره إلى الحرب الخفية وأخذ يستعيد شخصيته، وفي طليعة الشعوب المستفيقة يقف المسلمون برصيدهم الحضاري والثقافي وبالرسالة المسؤولين عن تحقيقها وحملها إلى البشرية — الاصلاح — من أجل ذلك وقفوا غير قابلين للفكر الرأسمالي والفكر الماركسي على السواء لما يقومان عليه من مبادىء يرفضها الاسلام من الأساس فضلا عما فيهما من تطرف لا يتفق ووسطيته [13].

وقد ظهرت حيرة العالم الاسلامي وارتباكه أمام المناهج المادية والعلمانية التي أرادت ان تفرغ مجتمعاتنا من الاسلام عقيدة وشريعة وسلوكا وحضارة، وتكونت عندنا ازمة قيم نتيجة الصراع بين رؤيتين تربويتين مختلفتين = رؤية التحديث = ورؤية الاصالة مما أدى إلى محاولة ايجاد ايديلوجية اسلامية مرحلية.

6 — تحديد المصطلحات

الدراسة التحليلية لكتب التربية الاسلامية بالسلك الثاني

لقد حددت في السابق المفاهيم، وهي غير المصطلحات. إذ المفاهيم مقولات عامة ترتبط بأساسيات الفكر التربوي الاسلامي، بينما في تحديد المصطلحات نوع من التخصيص الهدف منه الانتقال من الاطار الفكري العام إلى مجال تربوي خاص.

1 — الدراسة التحليلية

يقصد بها عملية وصف الكتب وصفا علميا موضوعيا بقصد الوقوف على الحقائق المتعلقة بها : وتنصب على كل الجوانب بالبحث والفحص متناولة الشكل والجوهر — في هذه الكتب — على حد سواء.

2 — كتب التربية الاسلامية

هي الكتب المعتمدة من قبل وزارة التعليم بالسلك الثاني وتضم كتاب التربية الاسلامية للسنة الخامسة من التعليم الثانوي.

كتاب التربية الاسلامية للسنة السادسة من التعليم الثانوي
كتاب التربية الاسلامية للسنة السابعة من التعليم الثانوي.

3 — التربية الاسلامية

جاء في المذكرة الوزارية رقم 202 المتعلقة بموضوع التربية الاسلامية «إذا كانت أهمية المواد الدراسية تقاس بمدى تأثيرها في نفسية التلميذ، وتشكيل شخصيته، فإن مادة التربية الاسلامية تأتي في طليعة ما يتلقاه التلميذ المسلم... إذ تسلح النشء بعقيدة ثابتة يؤمن بها قلبه ويقتنع بها عقله، وتحرر فكره من الخرافة والتقليد وتبصره بالحياة وتجعله يتفاعل معها».

وعلى نفس النسق سار الدكتور البهي في تعريفه للتربية الاسلامية وسماها بالتربية الأساسية التي لا يقصد بها ما يفهم منها في وقتنا الحاضر من أنها التربية العامة التي

تتكفل بإزالة الأمية، وهي ما يمثلها التعليم الالزامي. وإنما هي نوع من الاعداد النفسي والانساني للأفراد، كي يتمكنوا من أداء وظائفهم في المجتمع حسبما تخصصوا في المهن المختلفة، وحسبما دربوا على الحرف في دقة أدائها، وفي أمانتهم في هذا الأداء وفي إنسانيتهم في المعاملة... مما يوجب النظر إلى الاسلام ــ في هذه التربية الأساسية ــ على أنه منهج للحياة الانسانية. صالح للتطبيق في كل عهد إلى يوم البعث والجزاء (14).

7 ــ الأسس المعتمدة في عملية تطوير المناهج الدراسية

إن التربية ليست المؤسسات التعليمية فقط، بل هي عملية يدخل فيها المخزون التراثي والحضاري كله لأي شعب من الشعوب ومن هنا كان تحديد الفلسفة التي نستند إليها ونحن نقترح أهدافا تربوية أمرا ضروريا. هذه الأهداف التي ينبغي أن تحدد بدقة في أي منهج دراسي ناجح. ولضمان فعاليتها ينبغي أن تنبع من معرفة ماهية التكوين الفكري للمجتمع الانساني في العصر الحاضر وأن تخضع للتجريب الدائم تبعا للتغير المستمر في أساليب الحياة وكميات المعرفة الانسانية. ولوضع اليد على حقيقة ما يحرك عملية تطوير المناهج بوطننا أقتبس من خطاب السيد الوزير بمناسبة الدخول المدرسي لسنة المنهج المقرر، وكان لزاما التفكير في إجراء حصة أسبوعية وفصل التربية الاسلامية عن الوطنية.

4 ــ مرحلة الازدهار.

وقد بدأت بتوفيق من الله سنة 1978 حيث كونت لجان لاعادة النظر في المناهج 78 ــ 79 بعض الفقرات المحددة للطريقة التي نتعهد بها نشأنا «...لقد حدد هذا البرنامج المبادىء والأهداف التي نسعى إلى تحقيقها في ميدان التربية والتعليم، قصد إعطاء تعليمنا طابعه المتميز المبني على العقيدة الاسلامية والإنسية المغربية والقيم الروحية، والأخلاقية ليتسنى طبع الاجيال الصاعدة بطابع الأصالة المغربية والمثل الاسلامية العليا مع ضمان استمرار التفتح على العالم الخارجي والتعرف على الحضارات الأخرى، والاستفادة من التطور العلمي والتكنولوجي والمساهمة فيه».

«....على أن إصلاح التعليم وتقويم وضعه الحالي ومعالجة المشاكل التي يعانيها. يتطلب في الواقع إجراءات واختيارات أساسية في مختلف جوانبه، من حيث إعادة النظر في الهيكل العام والبرامج والمناهج وسياسة الكتاب المدرسي... ومن أجل ذلك ما فتئت

الوزارة تواصل انجازاتها في هذا المضمار، حيث تم وضع كتب جديدة وإصلاح ومراجعة وتنقيح كتب أخرى قصد تغطية حاجات مختلف المواد الدراسية في مختلف مراحل التعليم الابتدائي والثانوي. ويمكن على سبيل المثال. ذكر كتب التربية الاسلامية والفكر الاسلامي...» (15). فما ذكره السيد الوزير يعدّ تتويجا للمراحل التي مر بها تدريس مادة التربية الاسلامية في مدارسنا الثانوية منذ الاستقلال حتى اليوم وهي :

1 ــ مرحلة البحث عن الذات، وهي مرحلة امتدت إلى أواسط الستينات قلت فيها المصادر، وانعدم الكتاب المدرسي، وضعف الاقبال على المادة لقلة الأطر ذات الكفاءة وضآلة الحصص المخصصة.

2 ــ مرحلة الانبعاث : قيض الله في هذه المرحلة للتربية الاسلامية رجالا دفعتهم الغيرة والحماس لتحمل الرسالة، فتصدوا للتأليف عاملين على ملء الفراغ

لا تزال كتاباتهم شاهدة على ما بذلوه من جهود تذكر لهم فيشكرون عليها وقد امتدت هذه المرحلة إلى حوالي سنة 1973

3 ــ مرحلة النضج : وخلالها كلفت الوزارة لجانا تحملت مسؤولية الرفع من مستوى الكتب المدرسية، بتأليفها وفق مناهج حديثة تجمع إلى التشويق بمختلف الأساليب التربوية، أصالة المادة ودقة البحث والاستقصاء، وكان رواد هذه المرحلة ــ رغم اغفال ذكر أسمائهم في الكتب المنشورة ــ ثلة من الرجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه. غير أن الحصة المخصصة لم تكن كافية لتقديم ذلك

المقررة والتأليف من جديد وفق مقاييس حددتها مذكرة وزعت على من تم اختيارهم. وخلاصة التعليمات الصادرة للمؤلفين :

1 ــ تسليح أبنائنا بعقيدة راسخة وإيمان ثابت يستمد قوته من الكتاب والسنة

2 ــ تسليح ابنائنا بوعي ديني يساير العصر ويحرره من سموم التقاليد والخرافات وتضيف المذكرة : ان علينا لبلوغ ذلك وجعل التلميذ يتشبع بروح الاسلام التركيز على أن :

1 ــ الاسلام دين يسر ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾

2 ــ الاسلام دين علم : ﴿ هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾

3 ــ الاسلام دين عمل : ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم

ورسوله والمؤمنون ﴾

4 ـ الاسلام دين ديمقراطية ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾

5 ـ الاسلام دين سلام : ﴿ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ﴾ (16)

واضح بعد عرض هذه المراحل أن الكتب الاسلامية التي أنا بصدد تحليلها تتعلق بالمرحلة الأخيرة وقد كانت المراحل السابقة إرهاصا وتمهيدا لها، ويلاحظ عليها أنها تسير في خط تطور طبيعي إلا ما يخص المرحلة الأولى فإنها في حاجة إلى مناقشة إذ هي تشكل مرحلة معتمة لأسباب تاريخية. لا لقلة المصادر وقلة الأطر ذات الكفاءة كما ذكر الأستاذ التهامي شهيد، وأحرى بهذه المرحلة أن تسمى مرحلة ضياع ولا تشيننا هذه التسمية على الاطلاق لأن التفسير العلمي للتاريخ يقتضي رصد العلل الكامنة وراء الظواهر لتفهم على حقيقتها. فنحن فعلا عانينا تأخرا تربويا نوعيا. بسبب حداثة تخلصنا من قبضة الاستعمار فكل المرافق كانت تتطلب ترميما عاجلا لاعادة بناء الهوية المغربية لذلك انصرفت الجهود إلى المرافق الأهم فالمهمة، وفي هذا المجال بالذات لم يكن من اليسير التخلص من رواسب الاستعمار لأنه كان استعمارا فكريا. وثبت في قانون التطور أن ما يتعلق بالبنية الفكرية يتغير ببطء بعكس ما يتعلق بالجوانب المادية من الحضارة لذلك احتجنا إلى فترة زمنية ليست بالقصيرة لندرك فشل التجربة التربوية المفروضة علينا من الغرب والمطبقة ضمن شروط حضارية مغايرة لموطنها الأصلي. ولعل هذا يفسر ضآلة الحصص المخصصة، وضعف الاقبال على المادة : لأن الخزانة الاسلامية خزانة غنية وعطاء العلماء المغاربة كان ثريا وما توقف عبر كل العصور.

إن ائتلاف التصور الذي عرضه السيد الوزير مع المراحل التي مر بها منهاج التربية الاسلامية بمدارسنا الثانوية مع تعقبي على هذه المراحل تنبىء أن مناهجنا (كسائر المناهج العالمية) تتشكل وتتماثل مع الثقافة التي تعيش فيها، ومع النظم الاجتماعية والدينية والسياسية التي تسود المجتمع : وهذا الضابط قد يضمن لها نوعا من الفعالية. إلا أنه في عملية تطوير المناهج وعند اختيار المبادىء الرئيسية التي على ضوئها يتم انتقاء الخبرات الكامنة التي تعتبر العمود الفقري للهيكل المنهجي لا بد من توفر معتقدات نظرية ترتكز على اربع قواعد أساسية هي :

المعرفة، والمقدرة، والقيم، والمشاركة الاجتماعية والمقصود

1 ـ بالمعرفة معناها الأرحب، أو وظيفتها هي تزويد خزان المعلومات والأفكار

بمفاهيم و تعاميم ونظريات متعددة يستعملها التلميذ من أجل نموه العقلي والانساني معا.

2 ــ المقدرات : المقدرة هي القوة الكامنة التي تزودنا بالوسائل المختلفة للوصول إلى الأهداف المطلوبة، ويشمل المفهوم العام للمقدرات، المقدرة العقلية وجميع المعلومات والعلاقات الانسانية، ويطلق على المقدرة العقلية عادة التفكير. وهذه المقدرات الفكرية تخدم عدة وظائف منها :

تسهيل الطريق الرئيسي لعبور المعرفة وبالتـالي تمكن التلاميذ من طرح اسئلة مهمة، كما تسمح لهم في نفس الوقت بتعليل المشاكل ومعرفة طريقة حلها وتعزز المقدرة عندهم من أجل الوصول إلى قرار حاسم، كما تدعم مجهوداتهم من أجل تقييم واضح وسليم. هذه المهارات العقلية لها أهميتها... إذ الملاحظ أن المقررات لا تتطور وتنمو عن طريق تراكم المعلومات، بل بإعتبار المهارات نقطة وصل هامة بين المعرفة من جهة وبين القيم والمشاركة الاجتماعية من جهة أخرى.

3 ــ القيم : لايمكن لتدريس أي منهاج أن يتجنب أمرا هاما، ألا وهو القيم. لأن القيم ركيزة أساسية في أية مؤسسة إجتماعية، فالعدالة والحرية وتكافؤ الفرص وغيرها أمور من شأنها ترسيخ الثقة وزيادة الاحترام للنفس، وهي بالتالي تنمي القدرة على الاختيار الصحيح وقبول القواعد العامة في المجتمع، واحترام خاصيات الغير، كل هذا يجب أن يتعلمه الناشئة في المدرسة بواسطة المعلم وعبر المنهاج.

4 ــ المشاركة الاجتماعية : تتطلب المشاركة الاجتماعية من الأفراد القيام بتصرف متزن ذي قيمه إنسانية موجهة نحو حل المشاكل التي تواجه المجتمع والمشاركة الاجتماعية هي عبارة عن وضع المعرفة والتفكير معا لأن وجودهما ينمي الادراك عند الفرد ويجعله يحسن التصرف والمساهمة في العلاقات الانسانية في المجتمع. لهذا يجب أن تتطور المناهج إلى درجة تجعل الناشئة يقولون : أنا أعرف ماذا يجري حولي، أنا جزء منه، أنا أفعل شيئا ما بهذا الخصوص (17).

ثم هناك إرشادات عامة يفضل لواضعي المنهاج في العالم العربي أخذها بعين

الاعتبار وهي :

أ ــ يجب أن يكون المنهاج ذا علاقة مباشرة برغبات التلاميذ.

ب ــ يجب أن يكون المنهاج على صلة وثيقة بالعالم الحقيقي.

ج ــ على المنهاج أن يؤمن توازنا بين البيئة الاجتماعية المباشرة للتلاميذ، وبين البيئة العالمية. كذلك في الشؤون العالمية والمواطنية والمحلية، وبين اتجاهات الماضي والحاضر والمستقبل (18).

هذه بعض مبادىء استرشادية يحسن التركيز عليها أثناء اقتراح وضع أي منهاج دراسي، وقد يعترض معترض أنها مبادىء عامة بينما الموضوع يتطلب إبراز أسس ينبني عليها منهاج التربية الاسلامية على وجه الخصوص. وأبادر فأقول إنها وسيلة لرفع كل الشبهات التي تلصق بالتربية الاسلامية وتنعتها بالتربية التقليدية وينبغي اعتبارها تربية أساسية. كما جاء في تحديد المصطلحات منسجمة مع روح حضارتنا ومتطلبات المسلم التربوية والسيكولوجية والاجتماعية، ولا مانع من أن تستفيد هذه المادة من التجارب العالمية في التعليم والتدريس. وكذلك من الوسائل التكنولوجية التي يمكنها أن تصبح معينات بيداغوجية جذابة تسهم في إعادة الفعالية لهذه المادة.

8 ــ الأسس المعتمدة في وضع كتاب مدرسي

إن الكتاب على المستوى الاجرائي ــ ليعد عنصرا من عناصر الموقف التعليمي، وتستمر علاقة التفاعل القائمة بينهما ــ كلما أخرج ــ الكتاب ــ في صورته الدينامية التي تفعل في الناس وتنفعل في الاتجاه المرغوب فيه، أي أن يحول من مجرد عملية «مادية آلية» إلى «عملية إنسانية تربوية» مرتكزة على أسس اجتماعية وفلسفية وسيكولوجية وعلمية. ويكون بالتالي قادرا على ترجمة هذه الأسس إلى جزئياتها الصغيرة، حتى يستطيع المربي أن يراها رؤية واضحة ويتعامل معها في إطار المقرر (صياغة المقرر تكون سابقة لتأليف الكتاب المدرسي) الذي يخضع له الكتاب ويتمشى مع عناصره.

ومادمت قد قدمت بعض الأسس التي ينبني عليها المقرر ــ وهي شبيهة في بعض جوانبها بالأسس المعتمدة في وضع كتاب مدرسي ــ وآجتنابا للتكرار أعرف بأهم المعايير التي يمكن بمقتضاها الحكم على الكتاب المدرسي.

1 ــ (الكتاب المدرسي الجيد هو الذي يسترشد بوجهة نظر تربوية حديثة تتمشى مع طبيعة العصر الذي يوجد فيه : (مثل التعلم عن طريق العمل ــ التفكير

والذكاء من صنع البيئة أكثر من أن يكون وراثيا ــ العلاقة التكافلية بين المدرسة والبيئة).

2 ــ الكتاب المدرسي الجيد هو الذي يكون في نظريته ومادته وتنظيمه وطريقة عرضه محاولة لتحسين المنهج (الذي يمثل إرادة المجتمع في وجود قدر مشترك من المعارف والمهارات والاتجاهات بين أبنائه) وكما حددته السلطات التعليمية.

3 ــ الكتاب المدرسي الجيد هو الذي يخدم على بصيرة أهداف المرحلة التي يوجد فيها ويسهم جديا في تحقيق أهداف المادة التي وضع من أجلها.

4 ــ الكتاب المدرسي الجيد هو الذي يحرص على أن تكون معلوماته وبياناته دقيقة حديثة على اعتبار أنها جزء من التراث الانساني في عصر التقدم والتغير.

5 ــ الكتاب المدرسي الجيِّد هو الذي يكون نتاج التجريب العلمي في مادته وتنظيمه وطريقة عرضه.

6 ــ الكتاب المدرسي الجيد هو الذي تكون فلسفته وعرضه وإخراجه ومعيناته مغرية للمدرس والتلميذ على استخدامه استخداما فعالا مثمرا في الموقف التعليمي.

هذه بعض معايير الحكم على الكتاب المدرسي كما يستدل عليها من الأسس الاجتماعية والفلسفية والسيكولوجية للتربية بوجه عام ولتأليف الكتاب المدرسي بوجه خاص، وهي معايير عامة يمكن أن تحدد عندما تتوفر أبحاث عملية تجريبية تجيب على مسائل أكثر دقة من مثل.

ــ ما الوحدات السلوكية التي تتضمنها أهداف التعليم الثانوي مثلا ؟
ــ ما المستوى اللغوي لتلاميذ القسم الخامس من التعليم الثانوي مثلا ؟
ــ ما طول الجملة الذي يناسب تلميذا في قسم من الأقسام الدراسية ؟
ــ كيف ينمي الكتاب المدرسي اتجاهات في التلاميذ (19)

ولعل وضع كتاب مدرسي بالمغرب لا ينفصل عن المخطط العام السالف الذكر إذ جاء في خطاب السيد وزير التربية الوطنية ما نصه : «يعتبر الكتاب المدرسي بوجه عام حجر الزاوية الذي نعتمد عليه في العملية التربوية سواء من طرف المعلم أو الأستاذ أو التلميذ.

وبهذا الاعتبار، وجب أن يكون الكتاب المدرسي مسايرا في شكله ومضمونه لأرقى ما وصلت إليه التقنية والأبحاث التربوية والعلمية الحديثة، مع المحافظة على الأصالة

والطابع الاسلامي المغربي، ومن أجل ذلك ما فتئت الوزارة تواصل انجازاتها في هذا المضمار (20).

وفيما يخص كتب التربية الاسلامية فقد أعطيت الأولوية في مجال مراجعة البرامج إلى مادتي التربية الاسلامية، والفكر الاسلامي لما لهما من أهمية بالغة في تكوين الناشئة وتوجيهها. وهكذا روعي في برنامج التربية الاسلامية أن يكون متفتحا وشاملا لكل جوانب الحياة. مستمدا ذلك من شمولية الاسلام الذي جمع بين العلم والعمل، والعبادة والتجارة والأخلاق والمعاملة، والحكم والتشريع هادفا إلى تزويد ناشئتنا بغذاء روحي وفكري، يستمد مقوماته من روح الاسلام ويضمن تخريج جيل متشبع بمبادىء ديننا الحنيف ومتمسك بها عن وعي وإدراك لما تمتاز به أحكامه وتعاليمه وما تقصد إليه تشريعاته من نبل المقاصد (21).

إن الوصف العلمي الموضوعي سيؤدي حتما إلى الوقوف على الحقائق المتضمنة في كتب التربية الاسلامية ومدى موافقتها للمعايير والقيم المذكورة آنفا.

الباب الثاني

واقع درس التربية الاسلامية بالمدرسة المغربية

الفصل الأول

المرحلة الابتدائية والاعدادية :

في الباب السابق عمدت إلى سلسلة من التعاريف وحشدت بعضا من وجهات النظر، سواء ما يتعلق منها بالفكر التربوي أو بالتربية الاسلامية، أو بالأسس المعتمدة في عملية بناء المناهج والكتب المدرسية، والغرض هو محاولة اختصار وظائف التربية حسب ما يعرف بمبادىء التربية العامة. تلك المبادىء التي يصدر عنها الفكر التربوي ويختطها كأهداف نهائية. ويمكن تلخيصها في :

1 ــ تحقيق النضج النوعي للفرد، وتنمية مواهبه الذاتية
2 ــ تأهيله للاندماج الاجتماعي والمهني.

3 ــ تأهيله للاندماج الحضاري والثقافي.

4 ــ تحقيق توازنه النفسي والروحي.

ويأتي المبدأ الأخير تتويجا لكل الأهداف، لأن التوازن النفسي والروحي هو أسمى مطالب التربية الانسانية (22).

فكيف تندمج التربية الاسلامية مع ضمير الفرد والجماعة في المدرسة المغربية. من أجل تحقيق هذا التوازن ؟. وهل هناك تكامل بينها وبين المواد الأخرى من أجل تحقيق هذا الهدف الأسمى ؟

1 ــ المرحلة الإبتدائية :

إن ظاهرة دينية مؤسساتنا التعليمية تشهد بما يصل ماضينا بحاضرنا، وتؤكد إيماننا بكون المؤسسة تعد عاملا حاسما في تنشئة جيل يعمل لدنياه كأنه يعيش أبدا، ويعمل لآخرته كأنه سيموت غدا.

ولا غرو في ذلك فالمسيرة التاريخية تؤكد أن تعليمنا التقليدي الممثل في هرم قاعدته كتاتيب الأحياء والقرى وقمته القرويين يشهد باستمداد الهوية المغربية أصالتها من الدين الاسلامي. إلا أنه في عهد الحماية وعند نشوء المدارس، وقع تحديد أهداف التعليم تحديدا دقيقا في خدمة إديولوجية الحماية وتسيير دوالبها، لقد كانت المدرسة أفضل وسيلة لـ «إخضاع النفوس بعد أن تم إخضاع الأبدان» وعليه فقد كان تشكيلها وتنظيمها تبعا لإعادة إنتاج المجتمع المغربي على نحو تكراري أكثر منه تطوري، لقد كانت التعليمات التي تنظم التعليم الابتدائي تصر على أن يكون المحتوى التعليمي ــ متميزا بنوع من التحديث فيما يخص تلقين اللغة الفرنسية ــ بينما مواد اللغة العربية والمواد الدينية وخاصة منها تعليم القرآن، فلم يقع تحديثها بل كانت تستبعد من أي تجديد بيداغوجي، وكان يعهد بها للفقيه الذي يتناولها بالطرق التقليدية، مما يشكل في ذهن التلاميذ قطيعة تامة بين دروس الفرنسية ودروس العربية، وبالتالي بين معلمي المادتين، وقد كانت السياسة التعليمية للحماية تستنكر نفور التلاميذ من الدروس العربية دون أن تترجم ذلك إلى تخطيط يهدف إلى إعادة التوازن بين المادتين على مستوى الطرق والوسائل، وهذا الاهتمام بالمواد ــ ذات الصلة بثقافة المستعمر ــ لم يكن مقتصرا على طبيعة هذه المواد الدراسية فحسب، بل إن الجو العام الذي كان يطبع المدرسة الاستعمارية بجميع أنواعها، كان جوا ينطبع بالاحترام والمستوى الأخلاقي الرفيع، ويعمل

على التذكير دائما بالقيم والمثل العليا واحترام القواعد والتقاليد، مما خلق لدى المغاربة بعد إقبالهم على هذه المدارس، نوعا من الانبهار والاعجاب بالنموذج الأوروبي، وفتح أبواب الغزو الأخلاقي الموازي لأشكال الغزو الأخرى، إن الخلاصة التي توصلت إليها هي أن عبء تكييف الاسلام مع المعطيات الجديدة يجب أن يتحمله المغاربة، هؤلاء الذين ستعمل على إنتاجهم، ومعنى كل هذا أن الاسلام يجب أن يتجدد من الداخل وأن يبلور إنسية دينية تبقى دائما تحت سيطرة المستعمر (23).

لعل في هذا ما يكفي لتصوير المرحلة التي سبقت مرحلة البحث عن الذات كما سماها الأستاذ «التهامي شميد»، أعقب ذلك مرحلة الانبعاث وهي مرحلة تميزت بإدراك أهداف المدرسة الاستعمارية ومحاولة النهوض بالتعليم الديني عن طريق تأليف كتب أقل ما يقال عنها أنها أعادت الاعتبار إلى مادة التربية الاسلامية من مثل ـالفقه الواضح للمدارس المغربية ــ ألفه السيد ــ عبد الهادي الشرايبي ــ سنة 1357 هـ ــ موافق 1937 م، وهو في جزأين كانا يستعملان معا في الأقسام الابتدائية بالمدارس الحرة بالمغرب العربي، بل حتى في المرحلة الثانوية في بعض الفترات، ومقدمة هذا الكتاب تعطي صورة عن واقع التربية الاسلامية آنذاك، ولن أطيل في تعداد النماذج من الكتب المدرسية التي ظهرت في هذه الفترة، وإنما أنصرف مباشرة إلى سلسلة الكتب الدينية التي ألفها «بنحيدة عبد اللطيف» وبالضبط إلى النموذج الذي أدخل عليه التغيير، والمعتمد حاليا من طرف وزارة التربية الوطنية بالمدارس الابتدائية المغربية سمي الجزء الأول بـ «التفسير الواضح في المواد الدينية».

وتضمن المواد التالية :

القرآن الكريم.

الـديـن.

الأخــلاق..

الأحــاديــث النبوية.

وكما يظهر من الغلاف فإن الكتاب قد صمم على طريقة الوحدات حيث تشكل المواد الدينية وحدة متكاملة في المنهاج. ثم إن المؤلف لم يفصح في مقدمة كتابه عن وعيه بظروف المجتمع واتجاهاته الثقافية ومغزاها بالنسبة للمادة التي ألف فيها الكتاب، بل اكتفى بذكر وجهة النظر الفلسفية التي بني عليها. وهي أن هذه الكتب قد وضعت من أجل « ان يتربى الناشئة تربية اسلامية حقة ليشبوا على التشبث بمبادئ دينهم

الحنيف الذي لا خلاص للأمة الاسلامية بدون التمسك به، والاعتصام بحبله » غير أن طريقة ترتيب الموضوعات واختيار السور المعدة للحفظ أبانت عن وعي المؤلف بأهداف المرحلة التعليمية والمادة التي ألف فيها الكتاب إذ وضع في الأسبوع الأول سورة الفاتحة ــ كحصة أسبوعية ــ للحفظ في مادة القرآن الكريم. وشرح المفردات الصعبة، وذيلها بالمعنى الاجمالي، وفي درس الدين نجد (الله خالقنا) وفي الأخلاق (شكر النعمة)، وهكذا منهج هذه المواد وصهرها في قوالب وحدوية تخضع لمحور أسبوعي، واطرد هذا الترتيب في كل الحصص الأسبوعية.

ولكن هذه المنهجية لا نجدها إلا في كتاب المستوى الأول والثاني أما الجزء الثالث والجزء الرابع فهما يقتصران على دروس القرآن الكريم، حيث تقدم السورة مع شرح المفردات والمعنى الاجمالي بينما اختفت دروس الأخلاق والدين. وأصل إلى الجزء الخامس لأجد أن الشرح الاجمالي للآيات قد طال بعض الشيء وركزت به مفاهيم دينية بأسلوب سهل سلس يحمل في نفس الوقت على التأمل وإعمال الفكر، ولعل في هذا بعض تعويض عما حذف من دروس أخرى، ومما يفصح عن وعي المؤلف بطبيعة المرحلة التي يجتازها طفل المدرسة الابتدائية كونه خصص الأسبوع الثامن والعشرين لمراجعة عامة ربط فيها فحوى الآيات القرآنية بنصوص مختارة لبعض المفكرين الاسلاميين من مثل : (الانسان كون الله الاكبر) (للدكتور حسن صعب) (الله نور السماوات والأرض) لـ : (عفيف عبد الفتاح طيارة). فالطفل في هذه المرحلة على أهبة الاتصال بالتعليم الاعدادي الذي هيئت فيه الكتب على هذا النمط. فهذا الأسبوع بمثابة تدريب لتلميذ المدرسة الابتدائية على التعامل مع القطع المخصصة للمطالعة الحرة التي تصاحب الدروس المقررة. وحرصا مني على الوقوف على حقيقة سير هذه المادة في هذا القطاع المهم والحيوي من التعليم المغربي. اطلعت على ما يقرب من اثنى عشر بحثا انجزت كلها حول مناهج التربية الاسلامية بالمدرسة الابتدائية، واستخلصت أن هناك ثغرة توجد بين مواد التربية الاسلامية وبقية المواد، إذ ما يزال التعامل معها يتم على أساس أنها مادة تخدم جانب التوحيد والعبادة وقضايا الشرع والأخلاق فقط، وهذا التعامل يجعلها محصورة النشاط مما يؤدي بها إلى التقوقع والتهميش (24).

وخارج نطاق الأبحاث أكد المهتمون « بان التربية الاسلامية بالمدرسة الابتدائية تعاني أزمة خاصة، مظاهرها الأساسية : التقوقع والانفصام عن الواقع وفقدان التكامل وفقدان القدوة وفقدان المربي المؤهل » (25).

إلا أنه بدا لي أن الموضوعات ـــ موضوعات التربية الاسلامية في منهج المدرسة الابتدائية ـــ على الشكل الذي صيغت به في كتاب التلميذ والتكامل الحاصل بين كتاب المعلم وهذا الأخير لكفيل ببث الروح الدينية والعملية في نفس التلميذ، إذا ما أتيح لها المعلم الكفء والوسائل والتقنيات المساعدة على التدريس وقد تتجاوز نطاق مواد مدرسة لتصبح أسلوبا للحياة، كما أرى أنها أرضية صالحة لتكوين مستوى تحصيلي يساعد التلميذ على استيعاب منهج المدرسة الاعدادية.

2 ـــ المرحلة الاعدادية :

وصف المنهج :

لقد تضمنت الكتب المقررة بالسلك الأول مقدمة تكررت في المستويات الأربعة، وقد حدد فيها المؤلفون الأهداف والفلسفة العامة التي بني عليها المنهج، والطريقة التي سلكوها في تقديم الموضوعات. أما الموضوعات فكانت كالتالي :

1 ـــ الجزء الأول : تضمن في باب العقائد : الايمان والاسلام ـــ الرسل والأنبياء ورسالاتهم ـــ تقوى الله ـــ العبادة والعمل.

وتضمن في باب الأخلاق : ـــ الغرور ـــ الكلم الطيب ـــ وصايا لقمان. أما باب العبادات فقد تضمن النظافة في الاسلام ـــ الصلاة في الاسلام آداب المساجد.

2 ـــ الجزء الثاني : باب العقائد نجد موضوعات من مثل : ـــ الاسلام دين التوحيد ـــ وجوب الثبات على العقيدة. وفي باب الأخلاق طرقت موضوعات من مثل : ـــ الصدق والكذب ـــ الأمانة ـــ الرحمة. أما في باب العبادات فنجد باب الصيام والسيرة النبوية.

3 ـــ الجزء الثالث : في هذا الجزء اختفى الفصل بين الأقسام المنصوص عليه في الجزئين السابقين، وحذفت الصفحة التي كتب فيها ـــ العقائد ـــ الأخلاق ـــ المعاملات. وعرضت المادة دون تنصيص على نوعها، ويمكن أن يستشف ذلك من السياق بسهولة وكانت الموضوعات على نفس المنوال السابق. إذ تضمنت : العقيدة الصحيحة والعقيدة الفاسدة، ومسؤوليات الفرد بالنسبة للمجتمع. وفي الأخلاق نجد دروسا من مثل الاسلام دين المساواة والعدالة الاجتماعية ـــ الاسلام دين التوسط والاعتدال... الخ. وفي العبادات نجد نظام المال في الاسلام. وحكم الأطعمة والأشربة في الاسلام.

4 ـــ الجزء الرابع : تضمن موضوعات من مثل : الاسلام عقيدة وشريعة ـــ حقوق الانسان في الاسلام ـــ التعارف والتشاور في الاسلام.

كان هذا هو الدرس الأخير في الأخلاق وقد أفضى إلى الدرس الأول في الفقه وهو الحج، ولعل المطلع يلمس ما في ذلك من إحكام الصلة بين الموضوعات المقررة، وحسن التخلص الذي يفضي إلى تكامل مواد المنهاج فيما بينها وتمحورها حول مركز اهتمام واحد.

هذه لمحة عن المواضيع التي تضمنها منهج المدرسة الاعدادية ولست بصدد تحليلها، وإنما يكفي أن أسجل ما يروج حولها في الوسط التربوي. ولتحقيق هذه الغاية قمت باستثمار تقارير المجالس التعليمية للدورتين المنصرمتين من السنة الدراسية الحالية. لعشرين ثانوية بمنطقة الرباط وسلا. وقد استخلصت النسب التالية :

35% من الاعداديات بما فيهم الثانويات التي تضم السلك الأول تنص على أن مقررات سنوات السلك الأول مقررات مناسبة سواء تعلق الأمر بسن التلاميذ أو بمستواهم المعرفي. وكذلك عدد الدروس مناسب ليستوعب التلاميذ أسس ومبادىء الدين الاسلامي بالنسبة لجميع مستويات السلك الأول.

50% من الثانويات تطالب بل هذه هي الصيغة : (نقترح بل نطالب بإلحاح برفع معامل مادة التربية الاسلامية وجعلها مادة أساسية واعتبارها في الامتحانات، خصوصا امتحانات الأقسام النهائية. إذ لا تحظى هذه المادة بالاعتبار المناسب لها من قبل التلاميذ.

ونصت 35% من التقارير على وجوب إعادة النظر في الكتاب المدرسي لأسباب مختلفة منها :

1 ـــ أخطاء مطبعية خصوصا ما يتعلق منها بالآيات القرآنية.

2 ـــ النصوص الاضافية لا تفي بالغرض المطلوب، إذ لا تساير مستوى التلاميذ أحيانا.

3 ـــ التمارين في مجملها لا تطابق محتوى الدرس، ومنها ما هو فوق مستوى التلميذ.

4 ـــ بعض المواضيع تكررت في بعض المستويات.

ثم كانت هناك مقترحات أخرى ولكن نسبتها ضعيفة لاتتعدى 10% أحيانا

مثل : المطالبة بتخصيص جزء من الكتاب المدرسي لحياة الأعلام حيث يتم التعريف بالصحابة ورواة الحديث باعتبار أن ذلك جزء لا يتجزأ من الدرس، يتعرف فيه التلميذ على جوانب من حياة السلف الصالح للقدوة والاستفادة، ويلحق بهذا اقتراح إضافة تمهيد حول علوم القرآن ومصطلح الحديث في مدخل كل كتاب.

ــ الاهتمام بالأنشطة الموازية ليتحقق التكامل والتنسيق بين مواد اللغة العربية ومادة التربية الاسلامية بالطرق التربوية (اجتماعات ــ دروس ــ ندوات ــ محاضرات).

ــ راج نقاش في بعض الاعداديات حول تصميم الدرس المثبت بالكتاب المدرسي، هل يعتمد على عملية الشرح ؟. على أن ما لفت نظري هو التناقض الحاصل بين تقريرين لاحدى الثانويات. حيث جاء في تقرير الدورة الأولى : « إن المرجع الاساسي هو الكتاب المدرسي المقرر، وهو مستوف للشروط التربوية والتعليمية ».

بينما تقرير الدورة الثانية يطالب بجعل النصوص القرآنية والحديثية في مؤخرة الدرس ولا تتخلل الدروس ليعلم التلميذ أن الاشكالات المطروحة عليه هي إشكالات عقلية.

والملاحظ أن هذا الملحظ الأخير يتعلق بمنهجية تأليف الكتاب وطريقة عرضه للمادة، فهل تكشف هذا المأخذ للسادة الأساتذة بعد تعاملهم مع الكتاب مادة ومضمونا ؟ وما الأساس الذي اعتمدوا عليه في الحكم الأول والاستنتاج الثاني ؟

وأخلص من هذه الملاحظات ومن اطلاعي على كتب التربية الاسلامية بالسلك الأول. إلى أن البرامج ملائمة من حيث الكم والكيف للتلاميذ في جميع المستويات وبشكل عام.

الفصل الثاني

تحليل المنهاج (كتب السلك الثاني) :

باب العقائد :

1 ــ العقائد في الاسلام :

إن مصطلح العقيدة والاعتقاد يعني : عقد القلب على الشيء والتصديق به كما هو. وفي الشرع « هو العلم بالعقائد الدينية من أدلتها اليقينية » أي « علم بأحكام الألوهية » كما عرفه ابن عرفة (26) قال تعالى : « فاعلم أنه لاإله إلا الله » (27) وقال

ﷺ : «من مات وهو يعلم أنه لاإله إلا الله دخل الجنة» ومفهوم العقيدة يرادف الايمان. وهو ما وقر في القلب وصدقه العمل. فالعمل يمثل الشريعة أو الفروع التي تعتبر امتدادا للإيمان والعقيدة، لذلك كان الايمان والعمل، أو العقيدة والشريعة كلاهما مرتبط بالآخر ارتباط الثمار بالأشجار، ومن أجل هذا الترابط الوثيق يأتي العمل مقترنا بالايمان في أكثر آيات القرآن الكريم قال تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمنٰ وُدًّا ».

وينتظم الايمان أو العقيدة ستة أمور :

« أولا : المعرفة بالله، والمعرفة بأسمائه الحسنى وصفاته العليا، والمعرفة بدلائل وجوده، ومظاهر عظمته في الكون والطبيعة.

ثانيا : المعرفة بعالم ما وراء الطبيعة، أو العالم غير المنظور، وما فيه من قوى الخير التي تتمثل في الملائكة، وقوى الشر التي تتمثل في إبليس وجنوده من الشياطين، والمعرفة بما في هذا العالم أيضا من جن وأرواح.

ثالثا : المعرفة بكتب الله التي أنزلها لتحديد معالم الحق والباطل، والخير والشر، والحلال والحرام، والحسن والقبيح.

رابعا : المعرفة بأنبياء الله ورسله الذين اختارهم ليكونوا أعلام الهدى، وقادة الخلق إلى الحق.

خامسا : المعرفة باليوم الآخر، وما فيه من بعث وجزاء، وثواب وعقاب وجنة ونار.

سادسا : المعرفة بالقدر الذي يسير عليه نظام الكون في الخلق والتدبير » (28).

ويجمع هذه الأمور الستة كلمة الشهادة والاخلاص : « لا إله إلا الله محمد رسول الله » « إذ معنى الألوهية الحق كما قال الامام السنوسي في عقيدته : هو استغناء الاله عن كل ماسواه، وافتقار كل ما عداه إليه، وأما محمد رسول الله فيدخل فيه الايمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية المنزلة واليوم الآخر لأنه ﷺ جاء بتصديق ذلك كله، والقرآن في أغلب سوره جاء لتثبيت هذه العقيدة، وسوق الأدلة عليها، وثلاث عشرة سنة من عمر البعثة النبوية في مكة أنفقت في ترسيخها، وإقناع الناس بها، ودعوتهم إليها » (29).

هذا وقد طفحت الخزانة الاسلامية بسيل من المؤلفات في بيان حقيقة الايمان وشعبه، والتعريف بأنواع العقائد ومراتبها في التوحيد الخالص، مما لا يمكن ضبطه وحصره في هذه العجالة.

والسؤال المطروح هو : كيف تعاملت الكتب المحللة مع هذا الأصل الاسلامي ؟

تحليل المقدمة والجانب العقائدي من المادة :

استهل المؤلفون هذه السلسلة بمقدمة أجملوا فيها الأهداف المفصلة في الوثائق الرسمية بتصريحهم التالي : « وغني عن القول أننا سرنا في تأليف هذه السلسلة على أضواء مذهب أهل السنة في العقائد التي افتتحنا بها هذه الكتب، والتزمنا المذهب المالكي في دروس الفقه كما حللنا دروس الأخلاق على نهج توخينا منه أن يكون مهمازا لغرس بذور الفضيلة في سلوك المتعلمين مع خالقهم والبشرية جمعاء.

يبدو في العبارة تداخل بين الوسائل والأهداف وللمؤلفين عذرهم الذي سيتضح حين عملية تحليل المنهاج.

ـــ تحديد الأساس العلمي الذي بنيت عليه هذه السلسلة ويتجلى ذلك في :

★ وضع البرامج من طرف جماعة من المختصين والمهتمين بالدراسات الاسلامية.

★ خضوع هذه السلسلة للتجريب والتقييم في حقل تربوي وبإشراف مختصين قبل اعتمادها في الثانويات.

★ الأساس التربوي ويتمثل في :

★ انتهاج طريقة تعتمد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة هي المنطلق لتحديد عناصر الدرس وأفكاره الأساسية.

★ التنصيص على تقديم أجزاء الدرس بطريقة تعليمية تعتمد الحوار والمناقشة وتهدف إلى الاستيعاب العقلي والاقتناع الوجداني.

★ استثارة فاعلية التلاميذ عن طريق الاستعاضة عن الملخصات بأسئلة استنتاجية تذيل بها الدروس.

★ توجيه الأستاذ إلى كيفية التوفيق بين المعرفة المقدمة والحصة الزمنية المقررة للمادة.

إن الموضوعات المقررة تتلو هذه المقدمة مباشرة وتبدأ بباب العقائد الذي يضم العناوين التالية :

1) السنة الخامسة :

- حاجة البشر إلى الرسالة : **صفات الرسل.**
- **الغاية من إبطال الوثنية.**
- نظرة الاسلام إلى **الديانات السماوية السابقة.**
- مزايا الاسلام على الأديان.

2) السنة السادسة :

- حاجة البشر إلى **معرفة الله تعالى.**
- صفات الله تعالى الواجبة : **الوجود ـــ القدم ـــ البقاء ـــ مخالفته** للحوادث ـــ الغني المطلق ـــ **دليل وجود الله** تعالى.
- حاجة البشر إلى **معرفة الله تعالى.**
- صفات الله تعالى الواجبة.

3) السنة السابعة :

- ظاهرة الالحاد والتشكيك.
- الحروب الصليبية.
- الاستشراق.
- الاستعمار.
- التبشير.
- الصهيونية.
- طغيان المذاهب المادية.
- الاسلام في مواجهة الايديولوجيات المعاصرة.
- الاسلام والرأسمالية.
- الاسلام والشيوعية.
- ذاتية الاسلام في العقيدة والحكم والعلم والعمل.
- ذاتية الاسلام في الاقتصاد.
- التيار السلفي وأهم رجاله.

3 تحليل الجانب العقائدي :

الواقع أن الاسلام عمل متكامل، **وسياسة شمولية، وتربية موحدة تندمج** مع كل جوانبه ولاغنى لأحدها عن الآخر، **وبلورة مثل هذا المنهج في عرض العقائد أولا** ثم

العبادات فالمعاملات هو لغرض تربوي صرف، يساير التدرج في التشريع، وستتضح مزية هذا التقسيم عند الحديث عن حسنات المنهاج، وأكتفي في التحليل بالبدء بما بدأ به المؤلفون وهو باب العقائد. فهل الأهداف التي أشارت إليها الكتب في مقدمتها ترجمت في المادة وطريقة العرض ؟ وما مدى التكامل الحاصل بين موضوعات هذا الباب ؟.

إن وعي المؤلفين بأهداف المرحلة التعليمية والمادة التي ألف فيها الكتاب يتضح من خلال ما أجمل في المقدمة ومن تفصيل قدمه أحد العلماء المشاركين في لجنة تأليف هذه الكتب حيث أوضح «أن المقصد الأساسي من دروس العقيدة هو تثبيت الايمان بالله في قلب الانسان ومعتقده، وربط العبد في حياته وسلوكه وعبادته وممارسته وعمله ويقينه بربه، وانصرافه إليه، وانشغاله به ومراقبته إياه، وخوفه منه، وثقته فيه، وتوكله عليه، وموالاته له، وعدم التوجه لسواه، ومن هذه الأرضية فإن منهج التربية في جانبه العقيدي يكفل للتلميذ — إن طبق بجد وإخلاص — أن يتزود بما يلزم من العقيدة الصحيحة التي تعرفه بربه كأول شيء يجب على المكلف معرفته، وتفتح عينيه على الرسالة النبوية ومراحلها وتقدم له قدرا كافيا من الحصانة والوقاية ينجو بها من أخطار الالحاد المتفشي السافر »[30].

فهل قامت هذه الكتب بتعريف التلميذ بربه كأول شيء يجب أن يعرفه، وهل تكاملت هذه الدروس فيما بينها ؟

باستعراض أبواب المنهاج من حيث العقائد نجد أن السنوات الخمس الأولى من المنهج تخدم في جملتها السنة السادسة والسابعة وتمهد لهما بالقدر الذي يكفي لإعداد التلميذ نفسيا وعمريا وعقليا لعلم التوحيد على مذهب الاشاعرة وأهل السنة، ففي السنة السادسة يعرف التلميذ ربه ويعرف صفاته وما يجب له وما يجوز وما يتنزه عنه سبحانه بعدما عقل، وطهر قلبه وصفت روحه، حينما عرف الاسلام والايمان في السنة الأولى عن طريق حديث جبريل، وعرف صفات المؤمن ووجوب الثبات على الايمان في السنة الثانية، وميز بين العقيدة الصحيحة والفاسدة والمشبوهة بالخرافة والشعوذة، وأثر عقيدته الصحيحة على حياته ومسؤوليته في السنة الثالثة، وتعلم في السنة الرابعة أن الاسلام يحارب الجهل والتقليد والتواكل والرهبانية وأنه دين العلم والعقل والعمل، وعرف في السنة الخامسة أن البشرية في حاجة إلى الرسالات حينما تدلهم حوالك الظلمات وكيف أن الاسلام يبطل الوثنية الضالة، وكيف ينظر إلى جملة الديانات الأخرى، وما هي المزايا

والخصائص التي يتميزبها، وبهذا يكون التلميذ قد وصل إلى مستوى من النضج العقلي والنفسي والقلبي لمعرفة ربه وإدراك صفاته وأسمائه، وتقبل ذلك عن رضى واقتناع في السنة السادسة فترسخ عقيدته، ويثبت بها في وجه الاديولوجيات ويهاجمها، وهو في هذه المواجهة يؤمن بعقيدته ويغار عليها ويدافع عنها، وهذا المستوى هو ما تكفل به مقرر العقائد في السنة السابعة هذا عن التكامل في جانب العقيدة بالنسبة للمناهج (31).

فهل يمكن اعتبار هذه الخطوات وحدات سلوكية ذات علاقة مباشرة برغبات التلاميذ ؟ وهل تعكس صلة المنهاج الوثيقة بالعالم الحقيقي.

الإجابة على الشق الأول من السؤال متعذرة لانعدام الأبحاث التجريبية في هذا المجال وربما وضحت بعض ملامحها أثناء تحليل استمارة التلاميذ في قسم الدراسة الميدانية. أما الشق الثاني من السؤال فيمكن الاجابة عنه بالنفي، لأن مرحلة السلك الثاني هي مرحلة عمرية من حياة التلميذ. أوضح معالمها النضج العقلي الذي يمكن من استخدام القدرات الذهنية استخداما منظما. في حين نجد أن المنهاج يبتدىء في السنة الخامسة بالرسالات ويرجيء الالهيات إلى السنة السادسة، وهو تركيب لا يتفق مع العقل ولا مع منهاج القرآن والحديث، أما العقل فلأن الكلام على الرسل. يقتضي مرسلا، فلنعرف المرسل أولا، ثم نعرف بعد ذلك رسوله، وأما النقل فلأن الآيات والأحاديث تطلب الايمان بالله أولا ثم بالرسول ثانيا.

وتمشيا مع هذا المنطق الحتمي في ضرورة معرفة الالهيات أولا. أبدأ بتحليل مضامين العقائد في السنة السادسة. أول ما يطالعنا الآيات القرآنية التي تحث على التفكير وإعمال العقل في المظاهر الكونية : حيث يبتدىء الدرسان الأول والثاني : « حاجة البشر إلى معرفة الله تعالى » بآيات في موضوع التوحيد الخالص وتفرد الحق سبحانه بالربوبة. من مثل قوله تعالى : « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم » (سورة البقرة الآية 163). وآية الكرسي : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم... » وكانت هذه الآيات منطلقا لاستنباط صفات الله تعالى الواجبة، غير أنه لم يقع تنصيص على معنى الآيات بل نثر معناها العام في لفظ عام أثناء التحليل، من مثل قوله في تمهيد الدرس الأول ــ والمفروض أن يكون تفسير الآيات السالفة الذكر ــ « إن القارىء المتأمل لآيات القرآن الكريم التي وصفت الله تعالى يستشعر أثناء تلاوتها الخشوع والتعظيم والاجلال. ويعتقد الكمال التام في ألوهية الخالق جل شأنه ويؤمن بأن الذات الالهية لا يحدها فكر مخلوق ولايحيط بها عقل إنسان (32). صحيح أن في هذا التحليل

جزء من المعنى العام للآيات. والسؤال الذي أود طرحه هنا هو : هل من الممكن تدريب التلميذ على التعامل مع النص القرآني في هذا الموطن بالذات ـــ وهل يكسبه هذا التعامل تعودا على استعمال المصطلح الاسلامي وبالتالي التعرف على منهاج علماء المسلمين في التفكير من خلال نماذج تفسيرية مشرقة ؟ فنختار له أحسن ما قيل في الموضوع لنخدم غرضا تربويا وآخر علميا وحضاريا. إن قوانين التعلم في هذه المرحلة ـــ وكما سبقت الاشارة إلى ذلك ـــ تلح على أن الدراسة في هذه المرحلة تحتاج إلى الاستيعاب والعمق وإحكام المنهجية ليتسنى لمن يتعلم أن يعرف قيمة الاسلام فعلا. والقراءات الخطابية لاتتلاءم مع مرحلة المراهقة. لهذا كان التأمل في جزئية توحي بالروح الدينية، وتبين الطريقة التي ينهجها المفسرون في التعامل مع النص القرآني أفضل بكثير من أن يتلو الطالب عدة آيات دون استيعاب والأفضل من ذلك جميعه أن يتذوق روح الإيمان من بين آيات القرآن فتسمو نفسه وتقوى معارفه. هذا عن الغرض التربوي أما الغرض العلمي فيخدم في الطالب تقويم سليقته. إذ الاطلاع على الأساليب البيانية في تفسير القرآن الكريم يكسبه دربة في تذوق النص وينمي حسه الجمالي فيحس بالتالي بروعة الأسلوب القرآني. زيادة على أن النصوص التفسيرية في معظمها تحلل مبني اللفظ ومعناه وتغني كليهما بما يناسب من تراث إنساني هو وليد حقب حضارية ممتدة عبر التاريخ. وهذا ما يؤكد الجانب الحضاري ويبرز خاصية الاسلام في كونه ليس دينا عباديا. لاهوتيا يحكي عنه وكفى، وإنما هو روح الفكر والثقافة والتربية والقيم على مختلف ضروبها، وهو قوامها، فينبغي لهذه الروح أن تتخلل كل جزئية في حياتنا، وبذلك يزول الانبهار القائم في عقل التلميذ ووجدانه إزاء الحضارة الغربية ويبطل لديه التهم (الغربية والمتمغربة) التي تلصق بالمفكرين المسلمين من «رجعية» و«سلفية» وابتعاد عن مفاهيم العقل والتجربة وأسوق هنا مثالا للاستدلال. جاء في تفسير قوله تعالى: «وإن يمسسْك الله بضر فلا كاشف له إلا هو، وإن يمسسْك بخير فهو على كل شيء قدير وهو القاهر فوق عباده، وهو الحكيم الخبير» «سورة الأنعام الآية 17 ـــ 13» (33)

ما يلي : «قوله تعالى (وإن يمسسْك الله بضر فلا كاشف له إلا هو) المس والكشف من صفات الأجسام، وهو هنا مجاز وتوسع والمعنى أن تنزل بك يامحمد شدة من فقر أو مرض فلا رافع ولا صارف له إلا هو، وإن يهبك بعافية ورخاء ونعمة (فهو على كل شيء قدير) من الخير والضر، روى ابن عباس قال : كنت رديف رسول الله ﷺ فقال لي : « ياغلام ـــ أو يابني ـــ ألا أعلمك كلمات ينفعك بهن الله فقلت بلى، فقال : « احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده أمامك تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في

الشدة. إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله فقد جفَّ القلم بما هو كائن فلو أن الخلق كلهم جميعا أرادوا أن يضروك بشيء لم يقضه الله لك لم يقدروا عليه واعمل لله بالشكر واليقين واعلم أن في الصبر على ما تكره خيرا كثيرا وأن النصر مع الصبر وأن الفرج مع الكرب وأن مع العسر يُسرا، أخرجه أبو بكر بن ثابت الخطيب في كتاب «الفصل والوصل» وهو حديث صحيح وقد أخرجه الترمذي، وهذا أتم.

قوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » القهر الغلبة، والقاهر الغالب وأقهر الرجل إذا صير بحال المقهور الذليل، قال الشاعر :

تمنى حصيـــن أن يسود جذاءه فأمسى حصيـــنُ أذل وأقهـــرا

وقهر غلب، ومعنى «فوق عباده» فوقية الاستعلاء بالقهر والغلبة عليهم، أي هم تحت تسخيره، لا فوقية مكان، كما تقول : السلطان فوق رعيته أي بالمنزلة والرفعة، وفي القهر معنى زائد ليس في القدرة وهو منع من بلوغ المراد (وهو الحكيم) في أمره (الخبير) بأعمال عباده، أي من اتصف بهذه الصفات يجب ألا يشرك به»(34)

ــ ليس هدفي من هذا الاستدلال أن تتحول كتب التربية الاسلامية إلى كتب تفسير، فتطغى أقوال المفسرين على ماعداها، ونكتفي بترديد معارف الأسلاف، واستظهار علومهم من غير زيادة أو تطوير، بل أقصد أننا إذا انتقينا نماذج ملائمة مع المرحلة العمرية التي يجتازها التلميذ نكون قد حفزناه إلى استعمال عقله على نحو أكثر فعالية، والنص المعروض سالفا ــ مثلا ــ به منهجية علمية تساعد الطالب على فهم أمور وثيقة الصلة بدرس العربية ودرس التربية الاسلامية على حد سواء، ويمكن عن طريقها تحقيق التكامل الذي نود إيجاده بين مواد المنهاج. ففي قوله في شرح الآية : «وإن يمسسْك الله بضر فلا كاشف له إلا هو » المس والكشف من صفات الاجسام وهو هنا مجاز وتوسع، فقد تعامل مع المصطلح اللغوي على نحو بعيد عن التهويمات الخيالية وأعطاه معناه المادي المحسوس، وبين انتقال اللفظ من هذا المعنى المادي إلى آخر معنوي وهو ما يسمى مجازا وأبان بذلك عن البعد البلاغي للفظ. فهذا الشرح الوجيز هو أقرب إلى الدقة العلمية وأدخل في باب المصطلحات المحددة، مما أوصل المفسر إلى النتيجة التي اصطنع من أجلها منهجه هذا في التفسير وهي:« ...من اتصف بهذه الصفات يجب الا يشرك به» وقد صاحبه التلميذ وهو يصطنع علم الحديث، وعلم اللغة، والشعر العربي وغيرها من علوم دينية وأخرى دنيوية الشيء الذي إن أحسن الأستاذ استغلاله

سيؤدي حتما إلى اقتناع عقلي ونفسي لدى التلميذ بكون العلوم كلها، والفنون كلها في التربية الاسلامية تهدف إلى معرفة الله، وتعميق الايمان به، وهذا هو معنى التوحيد الذي يؤكد عليه الاسلام.

لهذا أستحسن أن تشرح الآيات بنصوص تعبيرية ملائمة ولا نترك اختيار هذه النصوص للأستاذ لأنها تتطلب دقة في البحث، ووعيا كاملا بمعطيات المادة وأبعادها النفسية والتربوية والعلمية.

ومن حسن الاختيار والوعي بأبعاد المادة كون لجنة تأليف هذه الكتب عمدت في درسي الايمان بالله إلى استخدام صورتين: تمثل إحداهما صورة البحر، وعلقت عليها بقوله تعالى: «أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» (سورة الأعراف آية 105) وتمثل الصورة الثانية منظر الصحراء وعلقت عليها بالآية الكريمة: « أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت » (سورة الغاشية الآية 16 ــ 17). وهي من المعينات على إخراج المادة إخراجا دقيقا، ولها دلالة بيداغوجية مهمة إذ وضعت هاتين الصورتين في مكانهما المناسب، وكان لهما اتصال وثيق بموضوع الدرس، وهذا إن أبان عن شيء فإنما يبين عن حرص الكتاب على تزويد التلاميذ بالاتجاهات المرغوب فيها، فأبسط اتجاه سيدركه التلميذ هو ما سيخطر بذهنه من مقارنة بين تيارات التربية الغربية التي تهدف في الاساس إلى السيطرة على الطبيعة عن طريق العلم وبين التربية الاسلامية التي تنظر إلى الطبيعة بإجلال، إذ فيها تتجلى قدرة الله على الخلق والابداع، والجمع بين الموقفين سيؤدي حتما إلى خلق حضارة مؤمنة، فحبذا لو كبر حجم هاتين الصورتين لكانتا أقدر على التطويع السيكولوجي لمادة الكتاب. بعد ذلك تتبعت تحليل درسي الايمان بالله فوجدت مضمونهما بعقيدة التوحيد كما شرحها أهل السنة، وتعبر عن المنهج كما وضع، وقد صيغت بأسلوب علمي دقيق يهدف إلى الاقناع العقلي، مستخدما جملا واضحة ناصعة التعبير، ففي الدرس الثاني مثلا الذي يعرف بصفات الله تعالى الواجبة: الوحدانية، الحياة، القدرة، تطالعنا هذه العبارة: القدرة في اللغة تعني الاستطاعة والقوة، واصطلاحا صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الارادة، ولما كان الله هو مبدع الكائنات على مقتضى علمه وإرادته، فلاريب أن يكون قادرا بالبداهة، لأن فعل العالم المريد إنما يكون بسلطة له على الفعل، ولا معنى للقدرة إلا بهذا السلطان» (35).

وهذه العبارة دليل على الخصائص السالفة الذكر، فإذا أضيف إليها أن الآيات القرآنية المناسبة كانت تتخلل كل مراحل التحليل وضح لدينا قيمة الاخراج العلمي لمادة الكتاب شكلا ومضمونا.

قطع المطالعة :

وأصل إلى قطع المطالعة وهي نصوص إضافية ينبغي أن تتساوق مع الفحوى العام للدرس فتخدم جوانبه كلها حيث تبسط بعض النقط المختصرة في الدرس، ويتصل التلميذ من خلالها بأسلوب عدد من الكتاب مما يوسع دائرة اهتماماته وينمي اتجاهاته الفكرية العامة. وكانت القطعة الأولى بعنوان تلاقي العباقرة، حاول كاتبها « نديم الجسر » أن يشرح فيها «الكوجيتو الديكارتي » « أنا أفكر إذن أنا موجود » وقارن بينه وبين الغزالي في أول القطعة في العبارة التالية : « بعد هذا الشك الذي قضى به على وسائل المعرفة، عاد ديكارت إلى اليقين كما عاد الغزالي » ثم عاد في آخر القطعة ليقارن بين ديكارت وابن سينا في قوله : « وهكذا يتخذ من نفسه (أي ديكارت) ووجوده، ومن العالم الموجود دليلا على الله يسلك نفس السبيل الذي سلكه الرئيس ابن سينا من قبله بأربعة عصور » (36).

يمكن وضع أسئلة عدة بصدد هذا النص.

1 ـــ لماذا أفرد المؤلف ديكارت بالحديث عن فلسفته وشرحها دون زميليه : الغزالي وابن سينا مع أن العنوان يوحي بالتكافؤ بينهما، فقد التقى هؤلاء العباقرة على منحى واحد في التفكير.

2 ـــ الوصف الكمي المنظم للأفكار المتفاعلة داخل هذا النص يعطينا تفرد ديكارت بـ 96% من عدد سطور القطعة بينما زميلاه لم يصبهما إلا نسبة 4% فما سر هذا الاجحاف في حق هذين المفكرين المسلمين ؟

3 ـــ النص فعلا يخدم محورية تدريس المواد في سياق متكامل، إذ فلسفة ديكارت من الموضوعات الفلسفية التي سيتصل بها الطالب في دروسه المقبلة، لكن التحليل الذي قدمه الكاتب هو عبارة عن استعراض لأفكار مأخوذة من منظومة فكرية متكاملة فاجتثاتها من سياقها العام وبثها في هذا العرض السريع قد لا يفي بالغرض أي لا يعطي صورة دقيقة عن النظرية ككل.

4 ـــ لي أن أتساءل عن تاريخ كتابة هذا النص، فقد أثبت المؤلفون المصدر، واسم المؤلف دون إشارة إلى الطبعة وتاريخ الطبع. وهذا يعطي أبعادا لحداثة المادة الواجب توفرها في هذا الكتاب.

5 ـــ أومن بحقيقة كونية المعرفة ـــ فأي نص خدم الغرض التربوي ـــ فهو أقرب إلى الأخذ به من سواه. لكن أليس الأفضل أن نبحث عن نصوص لمفكرين مغاربة أولا وإذا تعذر وجودها لجأنا إلى نصوص اخرى، حتى يتشبع التلميذ بروح التقدير والاهتمام بكل ما هو محلي وتكون النماذج المختارة ألصق بحياته ووجدانه، وليست هذه إقليمية ضيقة، بل سياق متكامل من منظومات أساسية ينبغي توفرها في محيطه العام.

فلو أتيح لكاتب هذا النص أن يخرج نفسه من هيمنة ديكارت لكانت القطعة نموذجا رائعا للدراسات المقارنة، فكلا المفكرين ابن سينا والغزالي سلكا سبيل النظر والاستدلال العقلي على وجود الله، ولهما وقفات رائعة إزاء الروح والنفس الانسانية فلو كان هناك عرض لنظريتهما وإيضاح لفلسفتهما، وبيان لنقط الالتقاء بينهما وبين ديكارت، لأمكن للتلميذ أن يدرك السياق العام لحقيقة الايمان، وحقيقة الوجود الانساني، وأن الانسانية مما انقطعت لحظة عن التفكير والاحساس بالخالق العظيم، وهذا أدعى لأن نمس القضية في عمقها مع ربط الاتصال بينها وبين نظريات علم النفس الحديث : « إذ في شعور كل انسان كما في وجدانه (ضميره) إيمان بالله الخالق بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة... وحقيقة الإيمان في اللاشعور والوجدان تختلف عنها في الواقع الحياتي الظاهر كما تبدو في القناع الاصطناعي الذي وضعه الشعور ليتقي به قوة التأثيرات البيئوية والمجتمعية والسياسية والطقوسية والايديولوجية المتنوعة.

...وعندما يستقر الإيمان في اللاشعور استقرارا مكينا فإنه يسمو بوعي الانسان ويرقى بوجدانه، وإن أصدق وأوفى من وما يثق به الانسان هي اعماقه الذاتية.

... وإذا آمن الانسان باللاشعور وبالوجدان (الأنا الأعلى) فإنه يؤمن بالله الخالق إن كل إنسان يجب أن يكون حرا في اتصاله الروحي بالله وهذا الاتصال هو الايمان ذاته.

لقد آمن الانسان منذ بداية الوجود الانساني بالروح وبالمادة في كل زمان ومكان وميز بينهما... ولقد قام الوجود اللانهائي اللامحدود على الايمان.. والمادة نفسها تدل الانسان على الله الخالق وتوجهه إلى الايمان به... إذن أي عقل هذا عقل الانسان الذي يغتر بالمادة التي يصنع منها ما يستطيع صنعه، ويبتعد بسببها ـــ في عصرنا هذا ـــ عن الايمان بالله الخالق.

... إن تفتحا عقيديا واعيا جديدا يجب أن يتولى توجيه إنسانيتنا وجهة سديدة متزنة ورزينة، ولهذا كان من أوجب مايجب كل داع إلى الايمان بالله، أن يلم بالدراسات الروحية وبالدراسات النفسية ليتمكن من النجاح في محاوراته مع الروح كروح صفت وتطهرت وزكت، ومعها كنفس تشتاق إلى الصفاء والطهر والتزكية، وكل حوار يتطلب استخدام المنطق كوسيلة للإقناع، وعندها يدخل المنطق في الحوار تدخل معه الفلسفة، وهذا يعني أيضا الإلمام بالدراسات الفلسفية مع الإيمان بالدراسات الدينية طبعا (37).

... لقد توفر لمادة الكتاب المدرسي هذا الأسلوب التحليلي حيث تناولت مسألة الايمان بالله تناولا روحيا فلسفيا ومنطقيا كما جاء بالمقالة السالفة الذكر إلا أن هذه المادة أضافت بعدا آخر هو البعد التربوي. وبسطت نقط الدرس بسطا قريب التناول شديد الالتصاق بالمرحلة النمائية التي يجتازها المراهق المغربي. وكمثال على ذلك ما جاء في الدرس الأول في النقطة الثالثة من حيث تجد التحليل سار في السياق التالي :

ج ــ دليل وجود الله تعالى :

سلك الاسلام سبيل النظر العقلي ــ مع الارتكاز على الفطرة الانسانية ــ في الاستدلال على وجود الله تعالى، حتى إن الصفات لم تتكرر على إثبات وجود الله في كتاب من كتب الأديان السماوية، كما تكررت في القرآن الكريم، وهذا ما يفسر دعوته إلى التفكير في هذا الكون وحثه على استخدام النظر العقلي والادراك القلبي في طريق البحث عن الله، قال تعالى في سورة فصلت : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (53) (38).

ولم يكتف بتحليل نقط الدرس الرئيسية على هذا النمط الذي يستثير تفكير التلاميذ ووجدانهم، بل استخدم كل المعينات الأخرى التي عمقت الطريقة الصحيحة في الاستدلال على وجود الله تعالى، قصد غرس العقيدة في النفوس وزرع الطمأنينة في الاذهان ــ من مثل اصطناع الصور ــ التي تحدثت عنها آنفا، وكذا أسئلة المناقشة التي أعقبت تحليل نقط الدرس مباشرة، فقد صيغت جل هذه الأسئلة على النحو التالي :

ــ كيف تشرح أن الايمان بالله فطرة في النفس الانسانية واستشهد على ذلك ؟

ــ انفرد الدين الاسلامي عن بقية الأديان باستخدامه العقل ودعوته إلى التفكير في ملكوت الله، وضح هذه الحقيقة مستدلا عليها بآيات قرآنية.

ـــ ماهي الأدلة العقليةعلى وجود الله تعالى ؟

ـــ في الايمان بالله شعور بالاطمئنان وتصديق برسالة الأنبياء وضح ذلك ؟ (39)

ـــ وهكذا تكاملت هذه الدروس فيما بينها محاولة رسم منهج موحد مبني على أسس مستمدة من الفطرة الانسانية المدعم بالنظر العقلي وكان الأجدر... كما سبق أن ذكرت أن تقفي هذه الحلقة الأساسية في تكوين العقيدة بالإيمان بالرسل والأنبياء وهو القسم الخامس :

منهج السنة الخامسة :

غطي هذا المنهج بأربعة دروس تعرف فيها التلميذ إلى افتقار المجتمعات الانسانية إلى الرسالة الالهية كضرورة لضمان توازنها واستقرارها، وتعرف إلى صفات الرسل الكرام، وما يجب في حقهم وما يجوز وما يستحيل. ثم أدرك الغاية من إبطال الوثنية بعدما تعرف على معناها وآثارها في حياة عرب الجاهلية، وعرف كذلك كيف جاء الاسلام ودعا إلى عبادة الله وحده، ونبذ كل معبود سواه. وقد التقت الأديان السماوية كلها في المصدر والهدف، والاسلام هو خاتمة الشرائع أي أنه ناسخ لها وجامع الناس قاطبة على عقيدة واحدة وشرع واحد وقبلة واحدة حتى يظهر على الدين كله وتكون له العقبى في النهاية. وقفيت هذه الدروس بنصوص إضافية تعمق الوعي بالنقط الأساسية التي تثيرها النصوص القرآنية والحديثية. إلا أن ما يثير الانتباه هو ما جاء في تمهيد الدرس الأول من قوله : « الانسان هو الحيوان الوحيد الذي يعاني الحاجة إلى يقين، ويضج وعيه العجيب بمختلف المشاعر والانفعالات المتعالية على الجسد، ولأنه كذلك وسمته الفلسفة بأنه حيوان استثنائي متميز يقف في مفترق الطرق بين عالم الغرائز وعالم العقل » (40).

فوصف الانسان بالحيوانية وإن كان يجاري نظرة الفلسفة إليه كما اتضح في آخر الفقرة، يعد إخلالا بالنظرية الاسلامية في الموضوع ـــ وهي غنية عن كل شرح وبيان ـــ وملخصها أن الانسان أشرف الكائنات ولمنزلته هذه استخلفه الله في الأرض فكان أهلا للخلافة وأمر سبحانه الملائكة بالسجود له. فقد انتفى الأساس التربوي حينما حادت المصطلحات عن المفهوم الاسلامي الحقيقي، خصوصا أن الهدف الرئيسي لدروس التربية الاسلامية يكمن في جعلها أسلوب حياة ومنهج تفكير، وهذا يستدعي محاولة ترتيب العملية التعليمية بحيث تتفق الآثار والنتائج التعليمية بقدر المستطاع مع إمكانات التعلم لدى التلاميذ، عن طريق وضع تركيبة مثالية للمبادىء والتعاليم

الاسلامية بمصطلحات إسلامية تحمل دلالة مستمدة من واقع الفكر الاسلامي، ومعروف أن اللغة هي اليد التي تطبق على الفكر فلا سبيل إلى إدراك خصائص الفكر الاسلامي بقيمه وأبعاده إلا عن طريق استخدام المصطلح الاسلامي الصرف في التعبير عن المضامين وقد حاولت القطع المخصصة للمطالعة أن تؤطر المعاني الاسلامية بمصطلحات إسلامية صرفة حتى أن القطعة الأخيرة كانت عبارة عن نصوص قرآنية وحديثية في الموضوع.

منهج السنة السابعة :

أفضى التعريف بالرسالات وبالرسل ــ أو كان الأحرى أن يفضي ــ إلى منهج السنة السابعة وقد قامت موضوعات العقائد ببسط الأفكار الآتية :

1 ــ التعريف بظاهرة الالحاد والتشكيك التي تعرض إليها الفكر الاسلامي، وحدد العوامل المساعدة على تفشيها في : الحروب الصليبية الاستشراق ــ الاستعمار ــ التبشير ــ الصهيونية ــ طغيان المذاهب المادية. والملاحظ أن هذه العوامل عرضت بأسلوب السرد التاريخي مرة وبأسلوب تحليلي مرة أخرى تمشيا مع طبيعة كل عامل من هذه العوامل، وما يقتضيه التعريف بها من إيضاح نقط جانبية تلقي عليها بعض الأضواء. ففي عامل الاستشراق مثلا وضحت نقط كموقف المستشرقين من اللغة العربية والدين الاسلامي، والأسباب التي حملت هؤلاء المستشرقين على الطعن في الاسلام، وكيف كان هذا الهدف هو تدعيم الاستعمار، والتقليل من أهمية العقيدة لإضعاف الوازع الديني، والدعوة إلى الحط من القيم الاسلامية واللغة العربية الفصحى، مما أدى إلى حالة من الارتباك يعيشها شباب هذا العصر.

وحين الحديث عن عامل الاستعمار حاول المؤلفون التعريف بالعوامل المساعدة على سقوط أغلبية الدول المسلمة في يد الاستعمار، والوسائل المساعدة على ذلك، والأساليب التي اصطنعها لبث الالحاد في هذه الشعوب. وعلى نفس النسق وقع التعريف بالتبشير والصهيونية. ثم قام الدرس الثالث بإعطاء نظرة عن الاسلام في مواجهة الايديولوجيات المعاصرة. فعقد مقارنة بين تعاليم الدين الاسلامي ومبادىء المذهب الرأسمالي، ونفس المقارنة نجدها في الدرس الرابع ولكن بين الاسلام والشيوعية، ثم خصص الدرسان الخامس والسادس لتحديد الذاتية الاسلامية مع محاولة إبراز شخصية هذا الدين وتحديد خصائصه في النواحي التالية : وحدة العقيدة ــ المجتمع الاسلامي

ومكانة الفرد فيه ــ سياسة الحكم في الاسلام ــ الاسلام دين علم ــ الاسلام دين عمل ــ الاسلام دين المساواة ــ الاسلام دين قوة، ثم أبرزت ذاتية الاسلام في الاقتصاد عن طريق تحديد أهمية المال في الاسلام والطرق المشروعة لتحصيله وإنفاقه، وما يتعلق بالملكية من حيث مصادرة الأموال وتفتيتها وسبل تحقيق العدالة الاجتماعية. ثم قام الدرسان السابع والثامن بالتعريف بالتيار السلفي وأهم رجاله وختمت موضوعات هذا الباب بعد أن سارت في سياق متكامل مع النصوص الاضافية المخصصة للمطالعة.

مناقشة هذه المضامين :

من ناحية ترتيب موضوعات هذا الجزء أرى أن تقديم درس ذاتية الاسلام على الدرسين الأول والثاني يخدم غرضا تربويا وآخر علميا ذلك أن التلميذ بعد تعرفه على منشإ العقيدة الالهية في النفس الإنسانية واقتناعه بالايمان بالله، وبعد أن أطلعناه على وسائل الاحتجاج لهذه العقيدة والانتصار لها، وأبنا عن ضرورة الرسالة الالهية للمجتمعات الانسانية. الأولى بعد هذا والمنطق كذلك يستدعي تعريفه بخاتمة الرسالات كما ورد بدرس ذاتية الاسلام، ذهنيا لتكتمل الصورة عنده، وعقليا ليتم الاقتناع على أساس من الربط بين حقائق وجدانية وعاها وآمن بها وتشكل عالم الغيب في الديانة الاسلامية، وبين حقائق عملية يبقى الجانب العقائدي معطلا بدونها، وهو ما يسمى بعالم الشهادة، واكتمال الصورة على هذا النحو يمنح التلميذ بعضا من الاطمئنان النفسي ويجيب على كثير من التساؤلات المطروحة لديه، أما من الناحية العلمية فلا يجوز أن نلقي بمصطلح ــ الاسلام ــ بكل ثقله في مواجهة الإديولوجيات قبل أن تكون لهذا الاسلام حدوده التي تميزه ومعالمه التي تبرز إطار الفكر والعمل فيه، وإلا كنا كمن يقارن بين شيئين نفترض مسبقا أنهما غير متكافئين. فالاديولوجيات مذاهب عقلية وطرائق في التفكير أحكم نسجها على أسس علمية توحي بتكامل النظرية وتلاحم أجزائها، لدرجة تداخل فيها كل من العلم والاديولوجية وأصبح من الصعب الفصل بينهما : هذا البريق الخادع قد يغري التلميذ فيحكم مسبقا بأفضلية هذه الاديولوجيات لأن الصورة المكتملة بذهنه عن الاسلام لم تقم بعد ولم تستكمل خصائص التشريع الالهي الذي يسمو فوق كل نظرية اختطها العقل البشري.

ويدخل في هذا الإطار الشكلي كذلك كون درس التيار السلفي وأهم رجاله : درسا لا يدخل في صميم موضوعات التربية الاسلامية، ووضعه هنا يوقع في نفس الخطإ الذي وقع فيه المقرر السابق، حيث كانت تدمج بعض الموضوعات ذات الصلة الواهية

بمضامين التربية الاسلامية. أليس الأجدر ـــ خصوصا وأن هناك مواد أخرى تخدم هذا المنهاج وتتكامل معه ـــ أن يدمج هذا الموضوع في مادة أخرى تفتقر إليه ويعد من أساسياتها كدروس الفكر الاسلامي مثلا. هذا من حيث المنحى التنظيمي، أما من حيث المضامين فواضح أن هذه الحلقة الدراسية التي انتظمت موضوعات العقائد لم تهدف إلى تراكم المعلومات بقدر ما عمدت إلى جعل المهارات نقطة وصل هامة بين المعرفة من جهة وبين القيم والمشاركة الاجتماعية من جهة أخرى، إذ اعتمدت مرونة الفكر في تقبل التطور، وتجلى ذلك بصفة أخص في موضوعات السنة السابعة فبعرض ما تضمنته موضوعات العقائد يكون التلميذ قد استوفى الأساسيات المتعلقة أصلا بالايمان بالله وبالملائكة والرسل والكتب واليوم الآخر. ولكن بإضافة موضوع الاسلام في مواجهة التحديات اجتهاد ينبىء عن تقويم واضح وسليم لطبيعة المهارات العقلية التي ينبغي أن يتسلح بها التلميذ لحل ما يمكن أن يواجهه من مشكلات، وإدراك متفحص لطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة والتي لا يستغني أي منهاج ناجح عن تخطيط أهدافه على ضوئها.

الأخلاق في الاسلام :

الأخلاق جمع لخلق، وهو عبارة عن هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر دون تكلف، فإن كانت محمودة عقلا وشرعا سميت خلقا حسنا، وإلا سميت خلقا سيئا (41). ومعلوم أن التشريع في الاسلام لا ينفصل بعضه عن بعض لذلك جاء الخلق في هذا التشريع عبارة عن نظام دقيق وشامل لسلوك الانسان ومنظم لما وراءه من دوافع وغايات، وهو والايمان قرناء. فمن لا خلق له لا إيمان له. والقرآن الكريم يقرن ذكر العمل الصالح بذكر الايمان بالله تعالى في خمسين آية مثل قوله تعالى : « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار » (42). بل إننا نجد الدين الاسلامي في كل أحكامه وتشريعاته... أحل الأخلاق الصدارة منه وأبرز فعاليتها وأظهر فضلها إلى درجة أن الرسول ﷺ حصر سر بعثته فيها فقال عليه السلام : « إنما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق (43). وسئلت عائشة رضي الله عنها عن خلق رسول الله ﷺ فقالت : « كان خلقه القرآن ». والغاية هي أن يطلق الفرد من أسر الأهداف القريبة المحدودة إلى مجال الغايات الكبرى في الحياة، ليكون لبنة المجتمع الأولى ومصدر الخير والبر لنفسه ولغيره وركيزة المجتمع النموذجي الفريد الذي يتحقق فيه التوافق بين جميع الأشخاص ويصاغ هذا التوافق صياغة روحية ونفسية وسلوكية. فما

هي المضامين التي يعكسها المنهاج في هذا الأصل التشريعي وهل هدفت هذه المضامين إلى بناء ناشئتنا على القيم الفاضلة ووقاية المجتمع من المفاسد الأخلاقية ؟

وصف المنهج :

استهلت دروس الأخلاق بمنهج السنة الخامسة بدرس التسامح في الاسلام : حيث عرف التلميذ النزعة الانسانية للاسلام المتمثلة في حرية العقيدة. هذه العقيدة التي لا تكون صحيحة إلا إذا جاءت وليدة تفكير حر وثمرة اقتناع تام. وعلى هذا الأساس أقيمت علاقات المسلمين بباقي أهل الديانات الأخرى على التسامح المنطلق من موقف القوة والاعتزاز، لا من موقف الضعف والاستسلام.

أما درس « الاسلام دين السلام » فقد تكفل بدحض المشبهات التي روجها أعداء الاسلام حول انتشاره بحد السيف، ففصل مواطن جواز الحرب، ورغم مشروعيتها في هذه المواطن الضرورية فقد أحيطت بسياج من الرحمة والعدل. وشتان بينها وبين الحرب الحالية المدمرة لكل شيء، وابان عن أن الاسلام هو أصلا دين سلام. فالسلام أحد أسماء الله الحسنى. وهي التحية المتكررة بين المسلمين في كل وقت وحين وقام درس التعاون في الاسلام بتبصير التلميذ بفضيلة التعاون الذي يجلب المنفعة ويدرأ المفسدة، وهو تعاون لا يخص الجماعة الاسلامية وحدها، وإنما هو تعاون إنساني يشمل البشرية كلها.

وانطلاقا من قوله تعالى : « هو الذي جعلكم خلائف في الأرض » (44) تقررت، المسؤولية في الاسلام وألزم الناس القيام بها. وتكفل الدرس ببيان مظاهر تحمل المسؤولية وتميز أنواعها وترتيبها حسب أهميتها في حياة الفرد والجماعة. وتكفل الدرس التاسع ببيان اعتماد الاسلام على مبدإ الشورى في الحكم واختتم منهج السنة الخامسة بدرس (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.)

واشتمل منهج الأخلاق في السنة السادسة على : أثر الدين في المعاملة، والعفة، وتحصيل المال من طرقه المشروعة، واحترام العهود والمواثيق، وتجنب الغدر. بينما حذف موضوع الأخلاق من منهج السنة السابعة.

تقـويم المنهج :

الواقع أن الفلسفة الأخلاقية التي عكستها هذه الكتب هي فلسفة إسلامية صرفة، تربي الانسان تربية أخلاقية بأقوم الأساليب العملية، وتعبىء كل الوسائل الدينية والاجتماعية والتربوية لخير الانسان ولإصلاح التلميذ. وحاولت الدروس المعروضة آنفا أن تعكس بناء متكاملا لأخلاق متينة مبنية على أساس الضمير الانساني المتشرب بمحبة الله وتقواه بحيث تصبح الأخلاق سلوكا يتفاعل فيه الضمير والفكر والارادة والعاطفة معتمدة القرآن كمصدر للقيم الأخلاقية. إذ تحليل المضامين غني بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة. فلو اعتمدنا منهجا إحصائيا لوجدنا حظ هذه الاستشهادات يربو بكثير على مثيلتها في قسمي العقائد والمعاملات.

وبذلك يكون المنهاج قد عكس الشريعة في صورتها الحقيقية. أي نظام حي حركي يوحد بين الظاهر والباطن وتمتزج فيه المثالية الواقعية. وهو يحدد مركز الانسان في الوجود ووظيفته وغاية وجوده الانساني. ذلك أنه يتناول كثيرا من القضايا الهامة التي تعد أساسية في دعم الفرد والأسرة والدولة ونظام الحكم في الاسلام، والتعايش الدولي والانساني. وركز على الجانب الأخلاقي في ميدان الاقتصاد و المعاملات فحقق بذلك مفهوم المجتمع المثالي الذي ينبثق من التلازم الوثيق بين التصور الاعتقادي وطبيعة النظام الاجتماعي. ورغم أن المنهاج لم يشر إلى بعض الرذائل التي وضح خطرها، كالغضب والرياء والنفاق فيبرز مثالبها وينفر التلاميذ منها، ورغم أن دروس الأخلاق لم تنل دروس العقيدة مباشرة وتأخرت إلى ما بعد دروس المعاملات في منهج السنة السادسة فإن حسنات المنهاج تطغي على مآخذه. خصوصا أنه اصطنع كل الأساليب لخدمة الأهداف ومنها أسلوب القصة، وهو أسلوب معترف به في التربية الأخلاقية. ومن أمثلة ذلك بعض القطع المخصصة للمطالعة (45). فقد صيغت بأسلوب قصصي ك : « مثل أعلى في الشعور بالمسؤولية » المنقولة من البداية لابن كثير وغيرها من القصص الأخرى التي تقوم الأخلاق وتغذي العواطف.

المعاملات في الاسلام :

مدار المعاملات في الاسلام على الأحكام الفقهية. لذلك فهذا القسم هو جزء من الفقه، ومعناه في اللغة : الفهم والادراك، وفي الاصطلاح العلم بالأحكام الشرعية المستنبطة من أدلتها التفصيلية. والفقه أخص من الشريعة لأنها تشمل جميع ما ينظم

حياة المسلمين ويحدد علاقاتهم فيما بينهم وفيما بينهم وبين خالقهم. أما الفقه فلا يتعدى نطاقه أفعال المكلفين التي تنظم العلاقة بين المسلم وربه من جهة، وكذلك بين المسلم وأخيه المسلم من جهة أخرى. وقد قسم العلماء الفقه إلى أربعة أقسام هي :

1 ــ قسم العبادات : وهو عبارة عن القواعد التي تخص الأعمال التي نتقرب بها من الله، ويتوقف عليها مصير الانسان في الآخرة.

2 ــ قسم المعاملات : وهو عبارة عن القواعد التي تنظم معاملات أفراد المجتمع في حياتهم الاقتصادية من بيع وإجارة وشركة وغيرها.

3 ــ قسم المناكحات : وهو عبارة عن القواعد التي تنظم أحوال الانسان في أسرته من زواج وطلاق وإرث وعدة وحضانة وغير ذلك.

4 ــ قسم العقوبات : وهو عبارة عن القواعد المتعلقة بالعقوبات التي تفرض على الأفعال التي يرتكبها الفرد ضد المجتمع من قتل وسرقة وغيرها.

وأشهر المذاهب الفقهية أربعة وهي المذهب المالكي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنفي، والمذهب الحنبلي. والمذهب المعمول به عندنا ــ في المغرب ــ هو المذهب المالكي نسبة إلى الامام مالك بن أنس الأصبحي الذي ولد سنة 93 وتوفي سنة 179 هـ.

ويقوم هذا المذهب على الكتاب والسنة ولو ثبتت عن طريق الآحاد. كما أنه يعتمد عمل أهل المدينة ويقدمه على القياس خصوصا فيما هو محسوس، مثل كيفية الوضوء والصلاة. ويعتمد أيضا على ما يسمى بالمصالح المرسلة.

فهل أحاط المنهج بالأقسام السالفة الذكر، وهل اعتمد مذهب الامام مالك في تحليل الموضوعات المطروقة ؟

وصف المنهاج :

يشتمل منهاج السنة الخامسة على ثلاثة أبواب فقط. وهي :

1) تجهيز الميت وتشييع الجنازة.
2) الوصية وأحكامها.
3) علم الفرائض مع مقارنة بين نظام الارث في الاسلام والقوانين الوضعية.

واشتمل منهاج السنة السادسة على تسعة أبواب من فقه المعاملات، كلها تعالج مواضيع مالية صرفة. وهي : الوقف، والهبة، والصدقة، والعارية، والوديعة، والحجْر، والشفعة، والقسمة، والحوالة.

أما منهاج السنة السابعة، فقد اشتمل على أصول التشريع في الاسلام (القرآن ــ السنة ــ الاجماع ــ القياس) ودرسين في المذاهب الأربعة، ثم نظام الأسرة في الاسلام.

تحليل المنهاج :

السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو : هل حاول المنهاج أن يعكس شمولية الفقه الاسلامي ؟ وهل قام باختيار الأصلح من الآراء وقارنها بالنظريات الحديثة التي لا تصادم التشريع الاسلامي ؟ وهل يستوعب الفقه قضايا الحياة من دون أن يعرقلها ؟

إن الجواب على هذه الأسئلة هو الذي يحدد مدى استجابة المنهاج للارشادات العامة التي ينبغي لواضعي المنهاج في العالم الاسلامي الأخذ بها والتي سبق بسطها في المدخل وضمن الأسس المعتمدة في عملية تطوير المنهاج. وأول ما يلاحظ على هذا المنهاج اضطراب المصطلحات، واضطراب ترتيب الأقسام التي قسم إليها المنهاج، إذ لم تسر على وتيرة واحدة.

وكمثال لاضطراب المصطلحات، وعدم مراعاة الدقة في التقسيم عنوان المعاملات. معروف أن الشريعة بنيت على أصلين يسميان عند المختصين بالأصلين، أي أصل العقيدة وأصل الشريعة. والشريعة إما آداب عامة وهي الأخلاق، أو أحكام تتعلق بالآخرة وهي العبادات أو أحكام تتعلق بحياتنا ترجع لبقاء الشخص واستمراره، وهي المعاملات كما سبق أن ذكر في التوطئة التي مهدت بها لهذا الباب. في حين أننا نجد المواضيع المطروقة في هذا الباب ــ المعاملات ــ لاتقتصر على المعاملات، وإنما تضم أشتاتا من علوم إسلامية متعددة، فعلم الأصول في السنة السابعة، أدمج تحت عنوان بعيد عنه هو المعاملات. واشتمل على أربعة دروس هي : الكتاب، والسنة، والقياس، والاجماع، باعتبارها المصادر الأربعة للتشريع المتفق عليها.

وفي منهاج السنة السادسة تسعة أبواب من فقه المعاملات عالجت جميعها الموضوع المالي. « إلا إنها تفترق في ما هياتها وأحكامها. ومع ذلك يمكن أن نصنفها كلها أو بعضها عدة تصانيف :

أولا : من الوجهة النقلية تجتمع ثمانية في كونها تعالج نقل متمول من شخص إلى آخر، وفي أربعة منها يكون هذا النقل على سبيل الدوام. وهي الوقف والهبة والصدقة والشفعة، وفي اثنين منها يكون هذا النقل على سبيل التوقيت وهي العارية والوديعة، وفي واحدة منها يكون النقل من ذمة إلى ذمة أخرى وهي الحوالة. وفي واحدة أخرى لا يوجد نقل، والموجود المحافظة على متمول فقط وهي الحجر.

ثانيا : التصنيف الثاني من الجهة النقلية أيضا، فنقرر أن نقل الحق من مستحق إلى مستحق آخر، إما أن يكون بعوض وهو البيع والشفعة، وإما أن يكون مجانا وهي الوقف، والهبة، والصدقة.

ثالثا : التصنيف الثالث من الوجهة المصلحية كما يأتي : إما أن تكون المصلحة الآجلة للباذل والعاجلة للقابل وهي الوقف والهبة والصدقات والعواري.

رابعا : التصنيف الرابع من جهة اللزوم وعدم اللزوم كما يأتي : ما لا يكون منها إلا لازما ولا يصح أن يكون جائزا وهي الوقف والهبة، وما يكون غير لازم من الطرفين وهي العارية والوديعة.

خامسا : التصنيف الأخير من الجانب المالي، لأن القضايا المالية إما صدقة وهو الوقف والهبة والصدقة، وإما إحسان ومعروف وهي العارية والوديعة. وإما محافظة ورعاية وهي الحجر، وإما معاملة مع غيرك برأسمال وهو الشركة. فإن باع أحد الشريكين حظه للأجنبي وتخوف الشريك الثاني من ضرر الأجنبي كان له أن يضم ذلك إلى ملكه، وهو الشفعة. وإن لم يستطع أن يضم كان له حق الانفصال عن الشريك وهو القسمة » (46).

فعرض المادة على هذا التقسيم كفيل بتسهيل التصنيف وأقرب إلى الصياغة العلمية المتسمة بالدقة. وهو من قواعد المالكية. إلا أن الكتب اختارت أن تنهج نهج الشاطبي في كتابه (الموافقات). إذ استخرج تلك القواعد، وتوصل إلى أن الشريعة تشمل الضروريات، والحاجيات، والكماليات. وقد أشير إلى هذا في الدرس التاسع من كتاب التربية الاسلامية للسنة السابعة (47). وهذا التقسيم الأخير متميز بالاختصار والتركيز عن التقسيم السابق، إلا أن المؤلفين اعتمدوا المصطلح الأصولي وهذا ما جعل هذه التقسيمات تخرج من تقسيمات عقلية منطقية إلى تقسيمات يغلب عليها المصطلح العلمي المتخصص. هذا المصطلح الذي نجده طاغيا في جل الدروس مثل

مصطلح « السبر والتقسيم » الذي شرح كالتالي :

« السبر معناه الاختبار، والتقسيم حصر الأوصاف الصالحة لأن تكون علة حكم الأصل وترديد العلة بينهما »(48). ورغم أن هذين السطرين قد شرحا بفقرة تالية لهما إلا أنني أظن أن الالتباس، لم يرفع كلية من ذهن التلميذ، لأن هذا من دقائق علم الأصول. وقس على ذلك تنقيح المناط وغيرها من المصطلحات المذكورة في الدرس الحادي عشر (والصواب أنه الدرس الثاني عشر) من كتاب التربية الاسلامية للسنة السابعة. وخارج نطاق غلبة المصطلح الأصولي الصرف الذي غلب على أسلوب هذه الموضوعات لا أريد أن أترك هذه المواضيع المالية قبل أن ألفت الانتباه إلى أن المنهاج قد أغفل بعض الأبواب التي زخرت بها كتب المالكية من مثل : البيوع، والاجارة، والمساقاة والمزارعة، والمغارسة، والقراض، والوكالة، وموقف الإسلام من الرق. وهذا الموضوع الأخير جدير أن يقف عنده المنهاج ليبرز حقائق الاسلام، ويدحض شبه المغرضين الذين يشنعون ويشوهون بالموقف الانساني الذي وقفه الاسلام تجاه هذه الملكية التي تعسفت الشعوب القديمة في استخدامها، وتستخدمها الشعوب المتقدمة حاليا، ولكن تحت ستار آخر يعصف بكل الدعاوي الخيرة لإبطال هذا النوع من الاستغلال، وعلى رأسها صيحة عمر رضي الله عنه « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » وكان الأجدر بالمنهاج وقد تمسك بمذهب الامام مالك ألا يغرق في مقارنة المسائل الفقهية بمثيلتها في المذاهب الأخرى لدرجة نقل نصوص من كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) لابن رشد. فهذه الدراسة المقارنة مما يدخل في نطاق التخصص أيضا. وهي تتعلق بمادة الخلاف العالي. فلم لانرجىء هذه الدراسة المتخصصة المرتفعة شيئا ما عن مستوى التلاميذ إلى حينها ونستعيض عنها — إذا كان هدفنا هو إثبات أن العلوم الاسلامية هي علوم خاضعة للقواعد شأن كل العلوم — بدراسات تحليلية تتناول تعليل بعض الجوانب والأقضية في المذهب المالكي. مثلا تفضيل الامام مالك عمل أهل المدينة على الحديث أحيانا يرجع إلى أن القرآن في معالجته للأمور الدنيوية غالبا ما يعالجها بصفة مجملة. والعلة هي أن المعاملات رهينة بالزمان والمكان، وانطلاقا من هذا اعتبر — الامام مالك — الحديث ليس إلا تأكيدا وإقرارا للعرف الذي كان في عهده عليه السلام مع العلم أن العرف. في اعتبار القانونيين يعتبر مصدر القانون الأول. وترتب على ذلك أن المشرع الاسلامي بالمغرب اعتمد العرف رسميا بوضعه له صلاحية إلزام القوانين. ناهيك بعمل أهل فاس الذي ظهر بمؤلفات عدة صنفها فقهاء مغاربة مثل منظومة سيدي عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي التي جاءت في نحو ثلاثمائة بيت.

بعد هذا الاستدراك أعود إلى القول إن الاضطراب حاصل في ترتيب الموضوعات أيضا فقد اضطرد ترتيب العقائد فالأخلاق فالمعاملات. لكننا نجد هذا الترتيب يختل في كتاب السنة السادسة فتؤخر دروس الأخلاق إلى ما بعد دروس المعاملات وتحذف دروس الأخلاق من منهج السنة السابعة. بل هناك دروس ذكرت في الكتاب الأزرق وحدد رقمها ولانجد لها أثرا في الكتاب المقرر. مثلا هذا العنوان « الدرس الحادي عشر ــ نظام الأموال والمبادلات في الاسلام ». رجعت إلى الدرس الحادي عشر فوجدته في موضوع « الشركة » وليست هناك إشارة إلى العنوان السالف الذكر، وذيل هذا الدرس دون بقية الدروس بموضوعات للبحث والمناقشة لم تنصب مضامينها على موضوع الدرس الذي هو (الشركة) بل كانت عبارة عن سؤالين حول خصائص النظام الاقتصادي في الاسلام.

وقد انتقد الأستاذ العمراوي منهاج السنة الخامسة بقوله : « يشتمل المنهاج على ثلاثة أبواب فقط وهي تجهيز الميت، وتشييع الجنازة، والوصية. وإذا كان الدرسان الأولان من فقه العبادات ــ كما في المنهاج ــ فإن الوصية والفرائض، والمقارنة بين نظام الارث في الاسلام والقوانين الوضعية، لاتمت إلى العبادات بصلة » (49). إلا أنني أرى في هذا الدرس الأخير وفي درس الاسلام دين تكامل من حيث العقيدة والأخلاق والمعاملات، مادة خصبة تخدم غرضا تربويا هاما وهو ما يتعلق بحداثة مادة الكتاب المدرسي.

الفصل الثالث

تصويبات

قد يكون من السابق لأوانه هنا أن أعرض أشياء أعتبرها من صميم التعريف بواقع درس التربية الاسلامية بالمدرسة المغربية لأن مكانها على ما يبدو هو الدراسة الميدانية التي تعتمد على وثائق من جملتها تقارير المجالس التعليمية، ولكني آثرت أن أعرض نتائج استثمار هذه التقارير. هذا مع بعض الأخطاء التي وردت بكتب السلك الثاني، وكذلك بعض الحقائق المتعلقة بطريقة ترتيب الموضوعات. لأنني قمت بنفس العملية بعد وصفي لمنهاج السلك الأول. والسبب هو أنني لا يمكنني دراسة تفاعلات أفكار هذه المرحلة الأولى لأتبين الاتجاهات التي تنميها المادة في التلاميذ بصورة مفصلة لأن تحليل كتب هذه المرحلة لا يدخل في صميم موضوعي إلا من الجانب الذي أتعرف فيه على أحوال المادة بصفة عامة. وحدست أن أفضل ما يعبر عن واقع درس التربية الاسلامية

بالمدرسة الاعدادية وهو العنوان الذي أدرجت تحته الدراسة وهو نتائج تقارير المجالس التعليمية هذه. ولكي تسير مادة هذا الباب على وتيرة واحدة رأيت أن أختم بمثل ما بدأت به خصوصا أن النتائج هي نفسها تكاد تتكرر إلا مع فارق بسيط، يتجلى في كون تقارير المجالس التعليمية بالسلك الثاني تقرن في تقويمها للمنهاج بين التربية الاسلامية والفكر الاسلامي، وتعاملهما كأنهما مادة واحدة. مع العلم أن مادة الفكر الاسلامي ملحقة بالفلسفة، وهي من المواد التي ينبغي أن تخدم هذا المنهاج وتتكامل معه. وقد نصت التقارير على أن موضوعاتها ـــ أي الفكر الاسلامي ـــ طويلة. كما نصت هذه التقارير على أن المواضيع الواردة بالخصوص في كتاب التربية الاسلامية للسنة السادسة فوق مستوى التلاميذ كالحوالة وغيرها. وأشارت التقارير إلى باقي الملاحظات التي تكررت في تقارير المدرسة الاعدادية كالأخطاء المطبعية. وقمت بتتبع هذه الأخطاء، فوجدتها كثيرة ومتنوعة تخل بسلامة التركيب حينا وبالمعنى أحيانا كثيرة. واستخرجت منها الكثير. إلا أنني سأمثل لها فقط :

فقد ورد في الصفحة 172 من كتاب التربية الاسلامية للسنة السابعة ـــ السطر 25 ـــ وقد يرجع ذلك إلا أن بعض النفوس تأبى إلا أن تسير...

والصواب قد يرجع ذلك إلى أن بعض النفوس تأبى إلا أن تسير...

وفي الصفحة 173 ـــ السطر 26 ـــ : صلة الرحيم. والصواب : صلة الرحم.

وفي الصفحة 122 ـــ السطر 14 ـــ : ما هو الاجتماع في اصطلاح الأصوليين.
والصواب : ما هو الاجماع في... ؟

وفي الصفحة 124 ـــ الدرس الحادي عشر ـــ : والصواب : الدرس الثاني عشر.

وفي كتاب التربية الاسلامية للسنة السادسة ـــ ص : 125 السطر 19 ـــ : إن الانقطاع للعبادة... لايكون فضيلة دينية، ما لم تعضضها فضيلة كسب المال.
والصواب : تعضدها.

وأعود مرة أخرى إلى كتاب السنة السابعة لأجد أخطاء مطبعية أخرى مثل :

صفحة 20 سطر 11: الفلول. الصواب الأفول.

صفحة 33سطر19 : يغرس روح الحقد والتفرقة بين المجتمع.
الصواب : بين أفراد المجتمع.

صفحة 62 سطر 20 :... وتنتقل إلى الوارث الذي يعينه الشارع لا المالك رضي أو كره. (ركاكة وغموض في العبارة).

صفحة 119 سطر 12 : مجتهدوا الأمة. الصواب : مجتهدو الأمة. وقد تكرر نفس الخطأ في الصفحة 120 السطر الثامن.

صفحة 142 سطر 5 : محمد بن حنبل. الصواب : أحمد بن حنبل.

صفحة 172 سطر 2 : وبني العومة. الصواب : العمومة

أما الأخطاء في ترقيم الآيات وترتيبها فقد قمت بتتبع النصوص التي تصدر بها الدروس في الكتب الثلاثة واستخلصت ما يلي :

التربية الاسلامية ــ الكتاب المدرسي :

أ ــ السنة الخامسة

تصويب النصوص القرآنية :

الدرس الأول ــ صفحة 5 :

النص الثاني : سورة الأحزاب عوض سورة إبراهيم.

الدرس الثامن ــ صفحة 30 :

النص الأخير : الآيات من 39 إلى 42 عوض الآية 38.

الدرس الثاني عشر : صفحة 117.

النص الأول : 1) الآيات من 30 إلى 32 عوض الآية 30.

2) وقف في غير محله.

الدرس الخامس عشر ــ صفحة 139 :

النص الثاني : وقف في غير محله أخل بالمعنى وحرف فحوى الآية.

الدرس السادس عشر ــ صفحة 145 :

النص الأول : الآية 12 عوض الآية 11.

الدرس السابع عشر ــ صفحة 151 :

النص الوحيد : الآية 11 عوض الآيتين 11 و 12.

الدرس العشرون ــ صفحة 172.

النص الثاني : انعدام الوقف في ثلاثة مواطن يجب فيها ذلك.

ب ــ السنة السادسة :

الدرس الأول ــ صفحة 5 :

النص الثالث : الآية 11 عوض الآية 9

النص الرابع : الآيات 15 و 16 و 17 عوض الآيتين 15 و16.

الدرس الثاني ــ صفحة 15.

النص الأول : الآية 163 عوض الآية 162.

النص الثاني : الآية 102عوض الآية 103.

النص الثالث : الآية 255 عوض الآية 254.

النص الرابع : الآية 44 عوض الآية 45.

النص الخامس : الآيتان 17 و18 عوض الآيتين 18 و19.

الدرس الثالث ــ صفحة 24 :

النص الثاني : إغفال علامة الوقف (... لايعلمها إلا هو)

النص السادس : سورة لقمان الآية 27 عوض سورة الشورى الآية 51.

النص السابع : سورة الشورى الآية 51 عوض سورة لقمان الآية 27.

الدرس السادس والسابع ــ صفحة 46 :

النص الأول : إغفال علامة الوقف في (... يسألونك ماذا ينفقون).

الدرس التاسع : ــ صفحة 63 :

النص الأول : الآية 283 عوض الآية 233.

النص الثالث : الآية 58 عوض الآية 53.

الدرس العاشر ـــ صفحة 71 :

النص الأول : الآية 6 عوض الآية 5.

النص الثاني : زيادة علامة الوقف فوق (ولم يقتروا) خطأ، وحذفها أو إغفالها خطأ عند (وكان بين ذلك قواما).

النص الثالث : الآيتان 26 و27 عوض الآية 26 مع إغفال علامة الوقف عند نهاية النص.

الدرس الثامن عشر ـــ صفحة 137.

النص الأول : إغفال علامة الوقف آخر النص.

النص الرابع : إغفال علامتين للوقف.

النص السادس : إغفال إسم السورة (سورة البقرة).

النص السابع : إغفال اسم السورة (سورة البقرة)، وكذلك علامة الوقف في آخر النص.

الدرس التاسع عشر ـــ صفحة 147 :

النص الأول : الآيتان 2 و3 عوض الآية 3.

النص السابع : الآيتان 40 و41 عوض الآية 90.

ج ـــ السنة السابعة :

الدرس الثالث ـــ صفحة 27 :

النص الأخير : الآية 280 عوض الآية 230.

الدرسان الخامس والسادس ـــ صفحة 51 :

النص الثاني : إغفال علامة الوقف في (... فلن يقبل منه).

الدرس الثاني عشر ـــ صفحة 124 :

النص الرابع : إغفال علامة الوقف في (... ونسي خلقه).

ـــ كتابة اسم السورة خطأ (الصواب « يس » لا « يسن »).

الدرس السابع عشر ـــ صفحة 191 :

النص الثالث : خطأ في شكل كلمة (كلمة تبتغوا) : التاء الثانية كسرت عوض أن تفتح.

الدرس الثامن عشر ـــ صفحة 199 :

النص الثاني : (واللاتي) عوض (والتي).

الدرس التاسع عشر ـــ صفحة 210 :

النص الأول : إغفال علامة الوقف في نهاية النص (50).

الباب الثالث

الدراسة الميدانية

إن إشكالية موضوع البحث صيغت في السؤال التالي : ما مدى تحقيق كتب التربية الاسلامية بالسلك الثاني للأهداف الموضوعة والمتوخاة من تدريس المادة ؟ وللاجابة على هذا السؤال. تكفل القسم النظري بكشف واستطلاع الجوانب الفكرية العامة وتبيين التفاعل القائم بين القيم والاتجاهات التي تعبر عنها المضامين. أما الدراسة الميدانية فقد كان الهدف منها هو كشف واستطلاع ما يروج بالوسط التربوي حول هذه المادة وقياس مدى فعالية الطرق والأساليب المستخدمة للاستفادة منها، وهل استطاعت هذه الكتب أن تترجم الأهداف والطرق على نحو أكثر حداثة وأقدر على خدمة الناحية العلمية والسيكولوجية المتعلقة بالمرحلة الدراسية التي وضعت لها. ولتحقيق هذا الغرض، قمت بإعداد استمارتين واحدة للأساتذة مكونة من واحد وعشرين سؤالا، وحرصت على أن تشمل قطاعا لابأس به من الأساتذة المتخصصين في المادة وقد بلغ عشرين أستاذا. ولكي تكون العينة عشوائية قمت بتوزيع هذه الاستمارت في ثلاث ثانويات هي : ثانوية مولاي سليمان وثانوية مولاي رشيد، وثانوية أم البنين بنيابة مدينة فاس، وعلى نفس المنوال سرت في توزيع استمارة التلاميذ. فمن المعروف أن هذه الثانويات تتوزعها ثلاثة أحياء متباينة أشد التباين، وبذلك ضمنت انتماء التلاميذ لقطاعات اجتماعية مختلفة، ولكي تكون الأجوبة صريحة وتلقائية نبهت إلى عدم ذكر الأسماء. وكانت

هذه الاستمارة مكونة من ثمانية عشر سؤالا وشملت أربعين تلميذا وتلميذة من مرحلة السلك الثاني. وقد كانت نتائج هذه الاستمارات كالتالي :

الفصل الأول

تحليل الاستمارات.

أ ــ تحليل استمارة التلميذ :

تبين الأسئلة المعروضة بشكل (1) مدى وضوح الأهداف في ذهن التلاميذ ووعيهم بدور التربية الاسلامية في تشكيل الحياة المعاصرة.

جدول شكل ــ 1 ــ

الأسئلة	نعم		لا		أحيانا	
	التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%
9 ــ هل ترى أنك في حاجة إلى دروس التربية الاسلامية ؟	36	90	2	5	2	5
11 ــ هل التربية الاسلامية مواد تدرس فحسب أم أنها صالحة لتكون أسلوب حياة ؟	28	70	2	5	10	25
12 ــ هل الدين مسؤول عن التأخر ؟	8	20	30	75	2	5
13 ــ هل يمكن للاسلام أن يتحدى الاديولوجيات الحديثة ؟	34	85	6	0	0	0

لقد أكد « تايلر » أن التحقق من صحة أساليب التعليم وأساليب الامتحان، لا يتم بالرجوع إلى نصوص الكتب المدرسية والمناهج المقررة، إنما بالرجوع إلى الأهداف

التي وراء هذه النصوص والمناهج، لأن النصوص والمناهج في نظره، يمكن أن تدرس بطرق متعددة ولتحقيق غايات كثيرة، فهي لا تصلح إذن أن تكون المرجع للتحقق من صحة التعليم وسلامته أو صدق الامتحانات ولذلك فمن الضروري أن يكون ضبط الأهداف سابقا للنشاط التعليمي ، وهذه الأسبقية كما أكد « تايلر » ضرورية لإخراج العملية التعليمية من مستوى تجريدي إلى مستوى آخر يتعلق بالتغيرات المرجو إحداثها في سلوك الفرد وقابلياته، ولارتباط التربية الاسلامية بهذا المنحى السلوكي وجب أن يقاس الآثر — التعلم — بمدى إدراك كل الأطراف المشتركة في العملية التربوية لهذه ،
ومن باب البداهة أن نلمس أثر هذا الادراك في خبرات التلاميذ، لذلك آثرت أن تبدأ استمارة التلاميذ بأسئلة تقيس أهداف المادة ككل وتضبط مدى إدراك التلميذ لها وتفاعله معها. وأول ما استفسرت عنه هل هناك حاجة لتدريس هذه المادة ؟ وطبيعي أن الحاجة تعني الافتقار إلى الشيء، أي الدوافع النفسية والبيولوجية والاجتماعية الكامنة وراء رغبات المتعلمين وتطلعهم إلى هذه المادة، فكانت نسبة الاجابات الموجبة أي (نعم) تقدر بنسبة 90% وهذا ما يؤكد أننا نسير على بينة من أمرنا، وأن الفطرة التكوينية للتلميذ هي فطرة سليمة تستجيب لحاجة الفرد وتطلعاته إلى الاعتقاد في حياة روحية توازي حياته المادية بل لا تقل عنها أهمية كما سبق أن قرر في الجانب النظري من الدراسة.

14 — ما موقع الاسلام من الحياة المعاصرة ؟

شكل — 1

	التكرار	%
مهـم	10	25
ثانـوي	16	40
منعـدم		0
ضـروري	14	35

وبلغت نسبة الاجابات بنعم حول هذه التربية هل تصلح لتكون أسلوب حياة 70% وهذا يفيد أن وضع الأهدف مستقبلا ينبغي أن ينصب بالدرجة الأولى لا على تثبيت العقيدة وإنما على تنقيتها مما علق بها من أفكار دخيلة. لأنه لا يمكن أن تتضارب إجابتان والمجيب واحد إلا إذا كانت هنالك عوامل دخيلة كامنة وراء الاتجاه الثاني المخالف. فالتلميذ الذي أدرك رغبته في تعلم هذه المادة وقرر صلاحيتها لتكون أسلوب حياة هو نفسه الذي يرى أن دور الدين في حياتنا الحاضرة ثانوي. إذ بلغت نسبة الاجابة بنعم عن هذا السؤال 40% وإن كانت أقل بالقياس إلى السؤالين السابقين غير أنها نسبة تؤكد وجود عدد لا بأس به من التلاميذ تأثر بالموقف الغربي في الموضوع. وهو موقف غني عن كل شرح وبيان وللتذكير فقط أقول إن هذا الموقف أملته ظروف الكنيسة في القرون الوسطى مما أنتج علمانية القرن الحالي في حين انتفى عندنا هذا العامل، فيجب الالحاح على أهداف معرفية تبصر الناشئة بطريقة التناول العلمي للتاريخ، والملاحظ أن الأفكار المنحرفة الأخرى كانت أقل تأثيرا إذ بلغت نسبة الاجابة 75% لتؤكد أن الدين ليس مسؤولا عن التأخر الاجتماعي، وأجاب 85% بأن الاسلام يمكنه أن يتحدى الايديولوجيات الحديثة والنتيجة أنه يمكن الاطمئنان إلى سلامة الأهداف العامة كما اختطها المنهج وأن البيئة التربوية صالحة لزرعها ولها استعداد للتفاعل معها.

شكـل ـــ 3 ـــ

هل يعكس الكتاب والاستاذ طريقة التعامل مع المادة، وكذا التكامل بين الموضوعـات

الأسئلـة	نعـم		لا		أحيانا	
	التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%
4 ـــ هل يكلفك الاستاذ بالبحث عن بعض الوسائل المتعلقة بالدرس ؟	20	50	16	40	4	10
5 ـــ هل تستغل حصة التربية الاسلامية لطرح مشاكلك الدينية والاجتماعية ومناقشتها داخل الفصل ؟	18	45	12	30	10	25

6 ــ هل تلاحظ أنك لا تجد صعوبة في فهم مضامين دروس التربية الاسلامية ؟	20	50	2	5	18	45
10 ــ هل ترى أن الكتاب المدرسي يحسن عرض المادة ويحببها لديك ؟	10	25	26	65	4	10
14 ــ هل تتلقى معلومات عن الاسلام في دروس اللغة الفرنسية ؟	2	5	30	75	8	20
15 ــ هل تتلقى مادة التربية الاسلامية بطريقة تقليدية تلقينية ؟	32	80	0	0	8	20
17 ــ هل يمكنك الاستغناء عن الاستاذ في دروس التربية الاسلامية والاكتفاء بالكتاب المدرسي ؟	6	15	30	75	4	10

تحليل الجدول شكل ــ 3 ــ

بلغت نسبة الاجابات بنعم حول : **هل يكلفك أستاذك** بالبحث عن بعض الوسائل المتعلقة بالدرس 50% و45% حول **هل تستغل حصة التربية الاسلامية** لطرح مشاكلك الدينية والاجتماعية ومناقشتها داخل **الفصل ؟. وهذه النسب تعد دليلا قاطعا** على أن التعامل مع درس التربية الاسلامية **يتم على أساس الطرق** البيداغوجية الحديثة ويأخذ مساره إلى وجدان التلاميذ وعقولهم **لدرجة أن 50% منهم صرحوا أنهم لا يجدون** صعوبة في فهم مضامين دروس التربية **الاسلامية. إلا أن إجابة 65% من التلاميذ تؤكد** بأن الكتاب المدرسي لا يحسن عرض المادة **لدليل على أن التلميذ لايمتلك وسائل التقويم** لأنه ليست له إحاطة شاملة بالمادة ككل. **فرغم التجاوب النفسي الذي حققه التلميذ** مع المادة والأستاذ وعبر عنه في إجاباته **السابقة إلا أنه غير قادر على الحكم فالكتاب**

المدرسي ثبتت فعاليته وقدرته على الصياغة التربوية للمادة إلا في بعض الجوانب ويؤكد هذا كون التلميذ لا يتلقى معلومات عن الاسلام في دروس اللغة الفرنسية بنسبة 57% من الاجابات المحصل عليها، فهذه اللغة ليست وعاء لحضارتنا وثقافتنا وإنما هي وعاء لحضارة الأجنبي وثقافته فكان الأولى أن نزاوج بين الغرضين في تدريسنا لهذه المادة فندرس بها ثقافة الأجنبي على اعتبار أنه لا يمكن أخذ اللغة مفصولة عن الحضارة التي أفرزتها ـــ أي من باب الاطلاع فقط ـــ وفي نفس الوقت نحاول تناول واقع مجتمعنا في هذا الدرس لكي لا نكرس التبعية والاستيلاب في وجدان التلميذ، بل ينبغي أن نشعره بأن حضارتنا قادرة على التفاعل مع الحضارات الأخرى. ثم إن هذا الكتاب الذي لا يحسن عرض المادة في عرف التلميذ فإن نسبة 75% لا يمكنها الاستغناء عنه والاكتفاء بالأستاذ، فهذه النسبة قد تلغي النسبة قبلها ويكون نفور التلاميذ من الكتاب المدرسي راجع إلى عوامل أخرى.

تحليل استمارة الأساتذة :

1) مدى تحقيق المادة للأهداف الموضوعة

جدول شكل ـــ 1 ـــ

الأسئلـة	نعـم		لا		أحيانا	
	التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%
1 ـــ من أهداف منهاج التربية الاسلامية بالسلك الثاني : تبصير المراهق بالحياة وجعله قادرا على التفاعل معها وإدراك أنها قائمة على العلم والعمل والعدل والمحبة. فهل تعتبر موضوعات المنهاج صالحة لتحقيق هذا الهدف ؟	11	57	1	5	7	38

2 ــ هل تعكس دروس المنهاج نظرة موحدة ؟	9	47	5	26	6	27
3 ــ هل هناك مواد دراسية أخرى تخدم هذا المنهاج ؟	13	68	2	10	5	22
4 ــ هل هناك موضوعات ينبغي حذفها من المنهاج في نظرك ؟	9	47	8	42	2	11
5 ــ ما هي :						
1)تجهيز الميت	5	22				
2)دروس الفرائض	1	5				
3)الاسلام في مواجهة التحديات	2	6				
4) الوديعة. الشركة. الوصية.	1	5				

اتضح أن الأهداف العامة واضحة في ذهن الأستاذ بنسبة 57% وهي نسبة لا بأس بها.

أما الأهداف الخاصة فيمكن الاطمئنان كذلك إلى أن هذا المنهاج استطاع أن يعكس شمولية التربية الاسلامية ونظرتها الواقعية لمختلف المناحي التي تشكل وجدان الانسان وحياته وبذلك تكاملت مواد المنهاج لتعكس هذه النظرة الموحدة في رأي تسعة أساتذة أي بنسبة 47% وبحكم عمل الأستاذ في مجال التربية وتعامله مع المنهاج الدراسي استطاع ثلاثة عشر من الأساتذة أي بنسبة 68% أن يجزموا بأن هناك مواد أخرى تخدم هذا المنهج الجديد وتتكامل معه. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن المؤلفين أدركوا أبعاد كل من الأسس النفسية والاجتماعية والعلمية والتربوية التي يقوم عليها المنهاج الصالح. وبذلك استطاع هذا المنهاج السير في خط واحد مع ما هو مقرر في مواد دراسية أخرى.

وحول سؤال : هل هناك موضوعات ينبغي حذفها من المنهاج بلغت نسبة الاجابات بنعم 47% بينما نسبة الاجابات بلا كانت 42% وهما نسبتان متقاربتان،

بمعنى أن المنهاج في عمومه صالح وحتى حين حصر الموضوعات التي ينبغي حذفها لم يقع التركيز إلا على موضوع واحد هو (تجهيز الميت). وهذا الموضوع أثار جدلا كبيرا في الأوساط التربوية. وبين المهتمين أنفسهم ولم يتوصل فيه إلى قرار نهائي فمن متحمس لحذفه باعتبار أن ذلك يشيع في التلميذ جوا من التشاؤم وهو في مرحلة الاقبال على الحياة والتطلع إليها، ومن معارض يحتج بكون هذا الموضوع من مستلزمات الحياة ومتطلباتها. فعملية الوفيات هي دائما قائمة مقابل عملية الازديادات. وكما ينبغي الاعتناء بالانسان في حياته فنفس الاهتمام ينبغي أن يوجه له حين مماته. وتنوير التلميذ بهذا المطلب الاسلامي هو في الحقيقة تنوير لأسرته ومجتمعه. وأعقب بتساؤل قد يكون انتصارا لرأي الفريق الثاني :

لماذا يقوم الطلبة في كلية الطب تحت إشراف أستاذهم بتشريح جثث آدمية مع أن فارق السن يكاد يكون منعدما بين تلميذ السلك الثاني من التعليم الثانوي وطالب السنة الأولى في الجامعة ؟

وأخلص إلى القول إن هذه النسب تثبت أن المادة تترجم الأهداف المعلن عنها في الوثائق الرسمية.

2)تفاعل الأستاذ والتلميذ مع موضوعات المنهاج.

جدول شكل ــ 2 ــ

الأسئلـة	نعـم		لا		أحيانا	
	التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%
5 ــ أي الدروس تشعر أن التلاميذ يتفاعلون معها أكثر ؟						
1)الاسلام والاديولوجيات المعاصرة	9	47				
2)العقائد.		3 1,5				
4)دروس الأخلاق	4	21				

8 ــ هل ترى أن موضوعات التربية الاسلامية : :						
ــ موضوعات حية ومشوقة ؟	11	57	0	0	6	31،5
ــ جافة ومجردة ؟	1	5،2	6	31،5	7	36،8
ــ صعبة التدريس ؟	3	15،7	6	31،5	5	26،3
ــ سهلة التدريس ؟	6	31،5	5	26،3	3	15،7
9 ــ هل لموضوعات التربية الاسلامية علاقة بواقع المراهق في حياته المعيشة ؟	8	42،1	0	0	10	52،6

إن التفاعل الصفي واندماج الأستاذ مع التلميذ في عمليتي التعليم والتعلم لكفيل بتحديد مواقف معينة من بعض الاتجاهات والقيم التي يطرحها المحتوى التعليمي، وخبرة الأستاذ تمكنه من ضبط السلوكات الايجابية والسلبية للتلميذ إزاء ما يعرض عليه من إشكالات. وبذلك أطمئن إلى أن موضوع الاسلام والايديولوجيات المعاصرة كموضوع نجح في إثارة اهتمام التلاميذ ويزكي النسبة المحصل عليها وهي 47% ما هو معروف الآن من اهتمام كل العالم الاسلامي بهذا الموضوع. إذن، فهو قريب من الواقع المعيش للتلميذ. ونسب أخر تؤكد ما أقول . إذ بلغت نسبة الاجابات حول سؤال : هل لموضوعات التربية الاسلامية علاقة بواقع المراهق في حياته المعيشة ؟ وبذلك يترجح أن هناك تفاعلا إيجابيا سواء من طرف الأستاذ أو التلميذ مع موضوعات المنهاج.

إن الإعداد القبلي للدرس يساعد التلاميذ على التهيء لإصدار الأحكام حول ما يقرأون ويجعل مشاركتهم أكثر فعالية إذ لا تقتصر الحصة على الاطلاع على مضمون الدرس فقط بل تتاح الفرصة للنقاش الذي يغني المضامين. وتكليف الأساتذة لتلاميذهم بالاعداد القبلي بما نسبته 85% من الأساتذة المشاركين لدليل صحة وإقبال على هذه الكتب و 42% لا تعتمد اعتمادا كليا على هذه الكتب في التحضير وإنما تعود إلى كتب أخرى غيرها. وهذا يدل على أنها تغني الموضوعات ويقع إثراء المادة من طرف

3) طريقة استخدام الكتاب من طرف كل من الأستاذ والتلميذ.

جدول شكل ـ 3 ـ

الأسئلة	نعم		لا		أحيانا	
	التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%
7 ـ هل تكلف التلميذ بالاعداد القبلي للدرس ؟	16	85	1	5	2	10
10 ـ هل تعتمد في تحضيرك على الكتب المقررة اعتمادا كليا ؟	9	47	8	42	2	11
11 ـ هل تعود إلى مراجع أخرى غيرها ؟	16	34	0	0	1	5
12 ـ هل يعود تلاميذك إلى كتب دينية أخرى ؟	7	38	4	21	6	31
13 ـ هل تعترضك بعض الصعوبات في تدريس مادة هذه الكتب ؟	5	26	7	38	6	27
ـ ما نوعها (بإيجاز) ؟ ـ طول بعض الموضوعـات. ـ تعارض أفكارالتلاميذ مع بعض المضامين. ـ عدم توافق النصوص مع موضوعات بعض الدروس. ـ صعوبة المصطلحات الفقهية.						
19 ـ هل تذيل دروس التربية الاسلامية بتطبيقات ؟	12	63,15	2	10،5	3	15،7

كل من الأستاذ والتلميذ الذي يعود إلى كتب أخرى بنسبة 37%. وهي نسب لا بأس بها وهذا يذلل الصعاب التي تحيق بتدريس المادة لدى 7 من الأساتذة المشاركين في الاستبيان أي بنسبة 88% وتكون طريقة الاستفادة من الكتاب المدرسي طريقة أقل ما يقال عنها أنها علمية وتخضع لقواعد سلوكية منصوص عليها في الطرق البيداغوجية الحالية. إذ نسبة الأساتذة الذين يذيلون الدروس بتطبيقات بلغت 63،15% وهذه النقطة الأخيرة تتعلق بالتقويم وهو ما ينبغي أن يتخلل كل مراحل الدرس لقياس مدى استفادة التلاميذ من كل المراحل التي يمر بها الدرس. وهو ما يسمى بالتغذية الراجعة.

4) مدى استفادة التلاميذ من هذه الكتب.

جدول شكل ــ 4 ــ

الأسئلـة	نعـم		لا		أحيانا	
	التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%
15 ــ هل تساعد هذه الكتب على خلق الروح الدينية لدى التلاميذ ؟	10	52،6	3	15،7	6	31،5
16 ــ هل يشتكي تلاميذك من صعوبات بهذه الكتب ؟	12	63،1	4	21	3	15،7
17 ــ هل تعتقد أن المشاكل التي تطرحها المادة تساهم هذه الكتب في حلها ؟	9	47،3	1	5،2	7	36،8
13 ــ هل تشعر بتجاوب بينك وبين تلاميذك في حصة التربية الاسلامية ؟	12	63،1	0	0	7	36،8
20 ــ هل ترى أن هذا الاستبيان قد أغفل بعض الجوانب المتعلقة بالتربية الاسلامية ؟	9	47،3	10	11	0	0

بالنسبة لاجزائية الأهداف أو نقل الأهداف من المجال العام إلى المجال الخاص، يمكن الاستفادة من النسب التالية : 52،6% من الأساتذة المشاركين يؤكدون أن هذه الكتب تساعد على خلق الروح الدينية لدى التلاميذ بينما 63،1% يؤكدون أن هذه الكتب تطرح صعوبات لدى التلاميذ. وهذا يؤكد العلاقة الجدلية والتفاعل الدائم الذي ينبغي أن يسود بين الأستاذ والتلميذ. فما لم يكن الأستاذ قادرا على تذليل الصعاب أمام المتعلم، فإن هذه الصعاب تبقى قائمة باستمرار. ويؤكد هذا إجابات التلاميذ في الاستمارة الموجهة إليهم حول سؤال : هل يمكنك أن تستغني عن الأستاذ في حصة التربية الاسلامية ؟ وكان جواب أغلبية التلاميذ بالنفي. وبمراعاة الفروق الفردية والاختلاف في الميول والاتجاهات والبنية النفسية والعقلية للتلاميذ يتضح أن الكتاب المدرسي ــ أي كتاب ــ لابد أن يطرح صعوبات تختلف حدتها وعمقها بالقرب من المستوى التحصيلي العام للتلميذ. والأستاذ هو الذي يبعث الحياة في مادة الكتاب ويستطيع تقريبها إلى كل التلاميذ، والاستعانة بطرق مختلفة على تحبيبها إليه ويعتقد تسعة أساتذة أي بنسبة 47،3% أن هذه الكتب تساهم في حل المشاكل التي تطرحها المادة.

وكخلاصة للنتائج المحصل عليها أرى أن الكتب الحالية تفي بالغرض وتساير المستوى العام، وأن الدروس تسير سيرها العادي. وما يشاع عن المشاكل التي تعاني منها المادة، إنما يرجع لعوامل اخرى خارج نطاق هذه الكتب.

الفصل الثاني

نتائج الدراسة الميدانية :

1) اتضح أن الكتب تعكس فلسفة اسلامية صرفة حددت أهدافها العامة. وعبرت مادة الكتب وطريقة عرض الموضوعات عنها.

2) راعت هذه الكتب المستوى العقلي والتحصيلي للتلميذ إلا في بعض الموضوعات، مثل المعاملات في منهج السنة السادسة.

3) لغة هذه الكتب مساعدة على تنمية قاموس التلميذ اللغوي إلا في بعض المصطلحات الفقهية والأصولية التي غلبت على تحليل بعض الدروس.

4) معلومات هذه الكتب تكون جزءا من واقع التلميذ إذ تحلل الجوانب المعقدة من هذا الواقع، وبذلك تساهم في تكوين فكر نقدي لديه.

5 تنمي هذه الكتب اتجاهات وقيم مرغوب فيها لدى التلاميذ.

6) الكتب تتكامل فيما بينها وتعد استمرارا للكتب السابقة لها في نفس المادة.

7) المنهاج أحدث تأثيرا سلوكيا في الجانب العقائدي والأخلاقي، أما جانب المعاملات فقد بقي باهتا بعض الشيء بالقياس إلى الجانبين الأولين.

8) غلب على الجانب العقائدي الاستدلال المنطقي المدعم بالحجة العقلية والنقلية، بينما الجانب الأخلاقي أغنى بسيل من الاستشهادات القرآنية والحديثية، أما الجانب الفقهي فقد طغى عليه ـــ شيئا ما ـــ نوع من التخصص.

9) المادة كمحتوى وطريقة تتكاملان إلا أن الممارسة الفعلية للتعاليم الاسلامية تسجل غيابا في واقع التلاميذ نظرا لبعض المخلفات البيئية السالفة الذكر، إذ لا تحتل هذه المادة المحل اللائق بها، ولاتتكامل ـــ بالقدر الكافي ـــ مع دروس أخرى.

محاسن المنهاج

1) اعتماد القرآن والسنة مصدرا أو مادة للمنهج التربوي بدل كتب المؤلفين ومصنفاتهم. وفي هذا أمل في العودة إلى الاجتهاد. يقول أبو الأعلى المودودي : « ما كان للاجتهاد أن يتوقف لو استمر النشاط الفقهي مرتبطا بالكتاب والسنة ارتباطا مباشرا » (51).

2) الاهتمام بأهمية الاقتناع العقلي والتجاوب النفسي.

3) مواجهة الأفكار والمذاهب الهدامة مواجهة علمية لأن دراسة الأفكار والمذاهب بتلك الطريقة الساذجة التي لا تتناول الأسس العلمية لهذه الأفكار أو التي تسمى بالأسس العلمية، والاكتفاء بوصفها بأنها هدامة ومدمرة ولا قيمة لها، لا ينفي ذيوعها وانتشارها.

إن الذي مكن لكثير من الأفكار التي تعيش في العالم الاسلامي هو عجز

المنهاج الدراسي عن تقديم العقيدة التي يقتنع بها الناشئة وتتفاعل بها الحياة وتنبثق عنها الافكار وتكون سياجا للقيم وسدا أمام الانحراف.

وأرى أن هذا استلهام لمنهج القرآن في بيان الحقائق مقرونة بأدلتها... قال تعالى: ﴿ وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ (52). وقال سبحانه: ﴿ ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا ﴾ (53). وغيرها كثير.

4) استبدال معنى العبادة المنحصرة في شعائر التعبد كما سرى في حس الأجيال المتأخرة من المسلمين، بالمعنى الواسع الذي يشمل الحياة كلها بكل فكرها وشعورها وسلوكها كما فهمت الأجيال الأولى من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم. فهي تشمل الخلافة في الأرض وعمارتها على منهج الله، إذ ليست العمارة المادية وحدها هي المطلوبة من الانسان ليحقق وجوده الصحيح في الأرض، إنما هي العمارة على أساس من القيم والمبادىء التي تليق به كإنسان.

5) لهذه الكتب طابعها المميز لها، فهي تستهل بالعقائد وتثني بالأخلاق، وتثلث بالفقه والمعاملة. فالعقائد روحية محضة، والمعاملات مادية محضة، والأخلاق متوسطة بينهما.

والنتيجة هي أن منهاج التربية تعنى بالعالم الروحي والعالم المادي، وهي تكون العقل المهتم بالروح اهتمامه بالجسم لئلا يطغى أحدهما على صاحبه، ولا حاجة للتذكير بأن هذه المنهجية هي منهجية القرآن الكريم (54).

6) إن التزام المنهج برأي أهل السنة في العقائد وبمذهب الامام مالك في الفقه عمل من شأنه أن يجنب أجيالنا الخلافات العقدية والمذهبية.

7) اشتمل المنهاج على مواضيع من العلوم الآتية: علم الكلام، علم الأصول، علم الفقه، علم الفرائض، علم التفسير، علم الحديث، علم التصوف. ومواضيع من الفكر الديني.

ومنهاج بهذا الشمول يجب أن يكون غزير المادة. وقد جاء بالفعل كذلك. فنبع من التصور الحق لمشاكل الحياة وممارستها، وجاء معبرا عن هذه الممارسة الشاملة. إلا أن الحلقة المفقودة والسلبيات التي تحيط بهذا المنهج ترجع إلى ظروف المادة وواقعها

المدرسي والاجتماعي. إذ المفروض أن يكون أستاذ هذه المادة ملما بالمبادىء الأساسية لها متقنا لقواعدها العامة. والمفروض كذلك أن يكون المراقب التربوي أكثر إلماما من الأستاذ باعتباره يراقب المادة إلى جانب الطريقة ويسهر على تكوين الأستاذ المتدرب. وينبغي توفر دواع أخرى تتصل بالحياة العامة والخاصة لتطبيق مبادىء المقرز وجعلها أكثر إجرائية.

8) بعض مآخذ المنهاج : لم يصمم المنهاج على أساس التكامل مع مواد أخرى مثل تاريخ الاسلام والفكر الاسلامي والفلسفة. إذ نجد بعض الموضوعات ينبغي حذفها من المنهاج كالتيار السلفي مثلا.

خاتمــة

إن الممارسة حين تتوخى إنتاج معرفة تستند إلى مرتكزات نظرية تنطلق منها أو إلى مفاهيم تستخدمها، وعليه فقد قمت في بداية هذا الموضوع بتحديد مفهوم الفكر التربوي الاسلامي وبينت أن أسسه تنبثق من الكتاب والسنة وكذلك حددت مصطلح التربية الاسلامية من منظور الواقع الحضاري باعتبارها تربية أساسية، وسبرت غور كل من الأسس المعتمدة في عملية تطوير المناهج، والأسس المعتمدة في تأليف كتاب مدرسي لتوسيع المدارك المعرفية من موقع الاهتمام البيداغوجي، وأبرزت أهم صيحات التربية الحديثة في الموضوع وقمت بعرض الواقع التربوي للدرس الاسلامي لمدارسنا المغربية لتحقيق فسحة إعلان عن جانب مهم من حياة التلميذ المغربي فلم أقف عند علامات الاستفهام المطروحة، بل حاولت أن أطرح أسئلة جديدة حول ظروف تمس واقع التلمذة ببلدنا. وخلصت إلى أن الكتاب « سيمياء يحمل مشعلا لهداية الذاكرة، وليس وحده مصدر الحقيقة العلمية الاسلامية، فالتجربة الفردية حركة في عملية تفتح الشخصية » (55). وتأكدت أن التجربة الفردية في مادة التربية الاسلامية قاصرة نظرا للتصادم الواقع بين واقع حضاري لا يرحم بتحدياته المتزايدة، وبين انعدام معطى معرفي قبلي بواقع إشكالية (أسبقية الاسلام أو الحضارة المعاصرة ــ أو ما يحلو للبعض أن يسميه بالمسألة الاسلامية). وحاول منهاج السلك الثاني تقديم حل للإشكالية وبناء تصور لمجتمع إسلامي يتلخص في (بناء الذات والوجود ضمن الجماعة والسعي نحو الله في عالم طابعه التغير).

ولكن فعالية هذه الكتب والقيم التي تقترحها للتغيير غير كافية إذا لم يتوفر الأستاذ الكفء، فقد أكد « روبير دوترانس » (56). الدور الفعال للمعلم في العملية التربوية، حيث قال : « إن أحسن الكتب لايساوي ما يساوي المعلم ». فلا يمكن للكتاب أن يحل محل المعلم ولا يمكن للمعلم أن يعتبر منبع المعرفة الوحيد، لذلك تبقى المشاكل التربوية التي تطرحها هذه المادة معلقة مالم يتح تكوين شامل لكل من الأستاذ والمراقب التربوي، وإحاطتهما بكل جديد عن طريق اتصالهما بالمخابر التربوية ومحاولة إيجاد فلسفة عامة تشمل المنهاج والأستاذ والتلميذ وكل البنى العقلية المساهمة في عملية التغير الاجتماعي.





ملحقات

استمارة الاساتذة

بسم الله الرحمٰن الرحيم :

أخي الأستاذ. أختي الاستاذة :

أنت أدرى الناس بوسائل تطوير الخبرات التعليمية ببلدنا، والبحث التربوي يحتل طبعا حيزا مهما من هذه الوسائل، لذلك ألتمس عونك وأرجو منك التعبير عن رأيك بكل صراحة، فليس لهذه الاستمارة من هدف غير انجاز بحث تربوي. فيما يخص الجواب (بنعم) أو (لا) أو أحيانا ضع علامة (+) أمام كل جواب مناسب وشكرا.

المؤسسة.................

الجنس...................

الإطار...................

الدرجة..................

المستوى الثقافي.........

	نعم	لا	أحيانا
1 ـــ من أهداف منهاج التربية الاسلامية بالسلك الثاني : تبصير المراهق بالحياة وجعله قادرا على التفاعل معها وإدراك أنها قائمة على العلم والعمل والعدل والمحبة. فهل تعتبر موضوعات المنهاج صالحة لتحقيق هذا الهدف ؟			
2 ـــ هل تعكس دروس المنهاج نظرة موحدة ؟			
3 ـــ هل هناك مواد دراسية أخرى تخدم هذا المنهاج وتتكامل معه ؟			
4 ـــ هل هناك موضوعات ينبغي حذفها من المنهاج في نظرك ؟			
5 ـــ ماهي : 1).............. 2).............. 3).............. لماذا ؟			
6 ـــ أي الدروس تشعر أن التلاميذ يتفاعلون معها أكثر ؟ 1).............. 2)..............			
7 ـــ هل تكلف التلاميذ بالاعداد القبلي للدرس :			

	نعم	لا	أحيانا
8 ــ هل ترى أن موضوعات التربية الاسلامية موضوعات حية ومشوقة ؟			
موضوعات جافة ومجردة ؟			
موضوعات صعبة التدريس ؟			
موضوعات سهلة التدريس ؟			
9 ــ هل لموضوعات التربية الاسلامية علاقة بواقع المراهق في حياته المعيشة ؟			
لا علاقة لها بحياته ؟			
لها علاقة ثانوية ؟			
لها علاقة وطيدة ؟			
10 ــ هل تعتمد في تحضيرك على الكتب المقررة اعتمادا كليا			
11 ــ هل تعود إلى مراجع أخرى غيرها ؟ اذكرها			
1)................			
2)................			
3)................			
12 ــ هل يعود تلاميذك إلى كتب دينية أخرى إذا كان الجواب بنعم، أذكرها			
1)................			
2)................			
3)................			
13 ــ هل تعترضك بعض الصعوبات في تدريس مادة هذه الكتب؟			
14 ــ ما نوعها (بإيجاز)			

	نعم	لا	أحيانا
1)................			
15 ــ هل تساعد هذه الكتب على خلق الروح الدينية لدى التلاميذ ؟			
16 ــ هل يشتكي تلاميذك من صعوبات بهذه الكتب ؟ أين تتجلى 1)................ 2)................			
17 ــ هل تعتقد أن المشاكل التي تطرحها المادة تساهم هذه الكتب في حلها ؟			
18 ــ هل تشعر بتجاوب بينك وبين تلاميذك في حصة التربية الإسلامية ؟			
19 ــ هل تذيل دروس التربية الاسلامية بتطبيقات ؟			
20 ــ هل ترى أن هذا الاستبيان قد أغفل بعض الجوانب التي تهم مادة التربية الاسلامية ؟			
21 ــ إذا كان الجواب بنعم فما هي ؟ وما رأيك فيها ؟ 1) ــ .... 2) ــ .... 3) ــ			

استمارة التلاميذ

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أخي التلميذ أختي التلميذة، حرصا على أن تكون المواد المدرسية لديك في مستوى اهتماماتك وطموحك، يرجى منك المساهمة بآرائك والتعبير عنها بكل حرية. ولكي تتأكد أن هذا الاستبيان لا يهدف إلى تقويمك. لاحظ أنه لم يطلب منك إثبات اسمك. (ضع علامة + أمام كل جواب مناسب)

المؤسسة :

الجنس : ذكر انثى

مهنة الاب :

مهنة الأم :

عدد الاخوة :

السكنى : بناء قصدير

عدد الغرف

	نعم	×	أحيانا
1 ــ هل ترى أن لدروس التربية الاسلامية أثرا على سلوكك ؟			
2 ــ أين يتجلى هذا الأثر ؟			
ــ في الاعتقاد			
ــ في الاخلاق			
ــ في ممارسة الشعائر الدينية			
3 ــ هل هذه المادة توقظ لديك التوق إلى المعرفة			
3 ــ هل تناقش أستاذك في دروس التربية الاسلامية أم تقبل ما يقوله دون مناقشة ؟			
4 ــ هل يكلفك الأستاذ بالبحث عن بعض الوسائل المتعلقة بالدرس ؟			
5 ــ هل تستغل حصة التربية الاسلامية لطرح مشاكلك الدينية والاجتماعية ومناقشتها داخل الفصل ؟			
6 ــ هل تلاحظ أنك لا تجد صعوبة في فهم			
ــ كل مضامين مواد التربية الاسلامية ؟			
ــ جل مضامين مواد التربية الاسلامية ؟			
ــ بعض مضامين مواد التربية الاسلامية ؟			
7 ــ اذكر بعض موضوعات التربية الاسلامية التي تحس أن أستاذك يهتم بها كثيرا			

	نعم	×	أحيانا
1).................			
2).................			
8 ـ اذكر بعض الموضوعات التي تحس أن أستاذك يهملها كثيرا			
1).................			
2).................			
9 ـ هل ترى أنك في حاجة الى دروس التربية الاسلامية ؟			
10 ـ هل ترى أن الكتاب المدرسي يحسن عزل المادة ويحببها لك ؟			
11 ـ هل التربية الاسلامية مواد تدرس فحسب أم أنها صالحة لتكون أسلوب حياة ؟			
12 ـ هل الدين مسؤول عن التأخر الاجتماعي ؟			
13 ـ هل يمكن للاسلام أن يتحدى الايديولوجيات الحديثة ؟ كيف ؟			
1).................			
2).................			
ـ ما هو موقع الاسلام في الحياة المعاصرة ؟			
مهم ـ ضروري ـ ثانوي ـ منعدم			
14 ـ هل تتلقى معلومات عن الاسلام في دروس اللغة الفرنسية ؟			
15 ـ هل تتلقى مادة التربية الاسلامية بطريقة تلقينية ؟ أم بطريقة تكوينية فعالة			

	نعم	×	أحيانًا
16 ــ ما رأيك في تصميم الدرس كما هو وارد في الكتاب المدرسي 1 ــ يساعد على تركيز الأفكار 2 ــ يساعد على تجميع المعلومات 3 ــ لايخدم الدرس على الاطلاق 17 ــ هل يمكنك الاستغناء عن الاستاذ في دروس التربية الاسلامية والاكتفاء بالكتاب المدرسي ؟ إذا كان الجواب بنعم كيف ؟ 1 ــ .... 2 ــ .... 3 ــ .... 18 ــ ماهي المواد التي تحتاج فيها إلى مناقشة وتعاون مع أصدقائك ؟اذكرها 1 ــ .... 2 ــ .... 3 ــ			

الهوامش

(1) النظرية التربوية في الاسلام : للدكتور محمد سلطان ص 27
(2) مجلة الفكر العربي عدد 21 ص 531
(3) (مثلا بحث قام بدراسة تفاعل مفاهيم الاسلام والاشتراكية في الكتب المدرسية العربية
(4) الفكر الاسلامي : الدكتور عباس الجراري ط 1399. 1979 ص 9
(5) حوليات كلية الآداب (العمل الاجتماعي في المجال التربوي الحولية 34 ()14 1983 ص 31
(6) مجلة التربية والتعليم العدد 8 ص : 18
(7) مجلة التربية والتعليم عدد : 3
(8) طرق تدريس التربية الاسلامية : عابد توفيق الهاشمي () 42)
(9) نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الاسلامي : ص
(10) الفكر التربوي العربي الاسلامي : الدكتور محمد ناصر ط 1 1977
(11) التربية العامة : رونيه اوبير ص 537
(12) مجلة عالم الفكر عدد 23 198 من مقال ماكس فيبر والظاهرة الدينية ص 305
(13) الفكر الاسلامي : الدكتور عباس الجراري ص : 14()15
(14) التربية في المجتمعات الاسلامية المعاصرة : الدكتور محمد البهي ط القاهرة : ص 9
15 خطاب السيد الوزير بمناسبة افتتاح الموسم الدراسي 78()79
(16) الندوة المغربية التونسية لتوحيد برامج اللغة العربية : الرباط 11 دجنبر 1983 ()عرض حول مادة التربية الاسلامية : التهامي شهيد.
(17) المناهج التربوية : توماس خوري ص :
(18) المرجع السابق
(19) الكتاب المدرسي : تاليف ابو الفتوح رضوان وجماعة من الاساتذة ط 1962 ص 262
(20) خطاب السيد وزير التربية الوطنية بمناسبة الدخول المدرسي 78()79
(21) منجزات وآفاق (ص 48) الصادر عن وزارة التربية الوطنية في مارس 1983
(22) الرسالة التربوية : عدد 11 ربيع الثاني 1401 — 1981 ص : 88
(23) من بحث الاستراتيجية التعليمية في عهد الحماية « أنجزه جماعة من طلبة السنة الأولى من شعبة التعليم الثانوي بمركز تكوين المفتشين بالرباط.
(24) التربية الاسلامية ومكانتها الوظيفية بين مواد المنهج في المدرسة الابتدائية رقم البحث بخلية الأبحاث هو 83/449.
(25) الرسالة التربوية : عدد 11 ص : 92.
(26) الرسالة التربوية : عدد 11 ص : 61.
(27) الآية 19 من سورة محمد.
(28) العقائد الاسلامية : السيد سابق : ط. دار الفكر ص : 8.
29 مجلة الرسالة التربوية : العدد 11 ربيع الثاني 1401 ص :.80.
(30) الرسالة التربوية : عدد 11 — 1981 من مقال الأستاذ أحمد البورقادي حول تحليل منهاج التربية الاسلامية بالسلك الثاني ص : 80.
(31) المرجع السابق : ص.: 82.
(32) التربية الاسلامية السنة السادسة ص.
(33) التربية الاسلامية : السنة السادسة ص : 16.
(34) تفسير القرطبي : الجزء 5 ص : 398 () 399 ط : بيروت
(35) التربية الاسلامية للسنة السادسة : ص : 21.

(36) كتاب التربية الاسلامية : السنة السادسة ص : 13.
(37) مجلة دعوة الحق : العدد 5 السنة 18 : من مقال « الروح والايمان » للأستاذ محمد حمادي العزيز : ص 72 وما بعدها بتصرف.
(38) كتاب التربية الاسلامية لأقسام السنة السادسة : ص : 10.
(39) المصدر السابق ص : 11.
(40) التربية الاسلامية : السنة الخامسة ص : 7.
(41) إحياء علوم الدين للغزالي :ص : 9. ج د . ط. دار الفكر 1356 هـ.
(42) سورة البقرة : آية 25.
(43) رواه البيهقي في شعب الايمان عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه.
(44) سورة فاطر : الآية : 39
(45) التربية الاسلامية للسنة الخامسة : ص 89
(46) الرسالة التربوية : عدد 11 ص : 63 ــ 64.
(47) كتاب التربية الاسلامية للسنة السابعة ص : 89.
(48) التربية الاسلامية للسنة السابعة : ص : 134.
(49) الرسالة التربوية : عدد 11 ص : 63.
(50) المصحف المعتمد في التصحيح هو المصحف الحسني المغربي.
(51) مجلة الأمة : العدد 38 ص 13.
(52) سورة العنكبوت : الآية : 45.
(53) سورة الاسراء : الآية : 37.
(54) الرسالة التربوية : عدد 11 ص : 65.
(55) مجلة التربية والتعليم : عدد 8 ص : 47.
(56) المرجع السابق ص : 48.

* * *

أجوبة حديثية للحافظ المنذري

للأستاذ أحمد الزيادي

زكي الدين، أبي محمد، عبد العظيم بن عبد القوي
ابن عبد الله بن سلامة بن سعد بن المنذري المتوفى سنة ٦٥٦ هـ

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره
ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا.
من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.
وأشهد أن لا إلاه إلا الله وحده لا شريك له
وأشهد أن محمدا عبده ورسوله
﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾
﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء، واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام إن الله كان عليكم رقيبا ﴾
﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ﴾.

أما بعد :

فقد بعث الله عز وجل رسوله النبي الامي محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه وختم به النبوة. وأنزل عليه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، وجعله آيته الخالدة على الدهر ومعجزته الباقية إلى ما شاء عز وجل، وكان القوم الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ أمة أمية تميزوا عن غيرهم من الأمم بصفات جليلة كالشجاعة والحلم والوفاء والصدق والسخاء.

وكان من أبرز الصفات التي جعلها الله عز وجل من أهم الأسباب لحفظ دينه، صفة الفهم والحفظ والقدرة على البيان والعبارة فكانوا يستظهرون كل ما يتقفون من

العلم الذي كان عبارة عمّا جادت به قرائحهم من الشعر والخطب أو ما حفظوه من أنسابهم وأيامهم فلم يكن يعجز أحدهم أن يستظهر القصيدة أو الخطبة متى سمعها من قائلها ولم يكن يعجز أحدهم أن يؤدي ما استظهره متى دعت حاجته إلى أدائه، فتمكنت لهم بطول المران حافظة قوية وبديهة حاضرة.

فلما أظهر الله عز وجل دينه على الدين كله، وأعلى كلمته أذن رسول الله ﷺ لمن كان يكتب من أصحابه أن يكتب القرآن الكريم فأما سنته فلم يأذن في كتابتها بل أمر ألا يكتب عنه منها شيئا وأمر من كتب منها شيئا أن يمحو ما كتبه، فقد روى الامام مسلم في صحيحه (1) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: « لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه وحدثوا عني ولا حرج ».

والحكمة في هذا راجعة إلى خوفه ﷺ من أن يلتبس القرآن بغيره قال الامام ابن حجر: « إن النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره .. »(2).

وبعد التحاق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى، توزع أصحابه رضوان الله عليهم في الامصار، وهم يحملون كتاب ربهم وسنة نبيهم أما الكتاب فكان محفوظا في الصدور والسطور منقولا بالتواتر، فلا مجال بفضل الله ورحمته لعبث العابثين ولا لوهم الواهمين.

وأما السنة فقد تفاوت الناس في حفظها وروايتها بين مكثر ومقل وضابط ومخل، ومع تقدم الزمان اتسعت الرواية وتشعبت وتعرضت لفتن عمياء وعواصف هوجاء.

ولكن الله عز وجل ما كان ليذر حديث رسوله ﷺ ـــ وهو المبين لكتابه فريسة للأكاذيب والأهواء فقيض له رجالا جهابذة عاشوا للحفاظ عليه وتمييزه، وكان كل عصر من العصور لا يخلو من مثل هؤلاء الأفذاذ.

ومن جملتهم الامام الحافظ أبو محمد زكي الدين عبد العظيم المشهور بالحافظ المنذري الذي كرس حياته لخدمة السنة المطهرة.

لهذا لم أتردد حينما طولبنا بدار الحديث الحسنية بتقديم بحث يمكن الطالب من توظيف ما أخذه من علم وما اكتسبه من خبرة خلال السنتين بالدار أن آخذ هذه المخطوطة التي صحبتها معي من المدينة النبوية كبحث الذي وافق عليه استاذي الدكتور محمد بروسي فأشرف عليه وقدم لي انتقادات وتوجيهات أسأل الله أن ينفعني بها.

وصف للمخطوطة :

توجد صورة هذه المخطوطة في المكتبة المركزية للجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة. تقع في 17 صفحة وعدد سطور الصفحة يتفاوت من 9 إلى 19 سطرا ولم يذكر فيها إسم كاتبها أو تاريخ نسخها وكتبت بخط مشرقي.

ولم يشر أحد ممن ترجموا للإمام المنذري إلى أن هذه الرسالة ضمن مؤلفاته، والسبب عندي ــ والله أعلم ــ راجع إلى أنها عبارة عن رسالة صغيرة هي أجوبة الامام المنذرى لأحد السائلين فلم يتنبه لها.

عملي في المخطوطة :

1 ــ قمت بنسخ الرسالة المصورة

2 ــ قابلت ما كتبته على الاصل مستعينا ببعض الإخوة

3 ــ بينت الكلمات الغامضة أو المحرفة

4 ــ ألحقت بعض الكلمات التي يقتضيها السياق بالنص ووضعتها ما بين معكوفتين، مستعينا بمظان المؤلف إن أمكن ذلك.

5 ــ ترجمت لأعلام الجرح والتعديل

6 ــ خرجت الأحاديث الواردة في المخطوطة

7 ــ وضحت بعض ما ذهب إليه الامام المنذري رحمه الله

8 ــ أما من ناحية الرسم، فقد خالفت الناسخ فيه فأثبت الرسم المتعارف عليه اليوم، وهاك أمثلة على ذلك :

أ ــ اثبت أسماء الاعلام المحذوفة ألفها كما تكتب اليوم : ــ مثلا ــ

ــ القاسم بدلا من القسم، اسماعيل بدلا من اسمعيل

ب ــ أثبت الهمزة المتطرفة مثال ذلك : ــ الإرجاء بدلا من الارجا،رجاء بدلا من رجا.

وادعو الله تعالى ان يسدد خطانا على الطريق، وأن يوفق جيالنا المقبلة لكي تستلهم من سنة رسول الله الهداية، لكيلا تضل أو تنحرف عن المسار الذي يكفل لها سلامة الاختيار.

والله الموفق لكل خير.

الرباط : 6 محرم 1408

1 سبتمبر 1987




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

1 انظر صحيح مسلم ص 2298 (كتاب الزهد والرقائق ـــ باب التثبت في الحديث) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى ـــ دار إحياء الكتب العربية مصر 1375/1374.

2 انظر فتح الباري (185/1) وفيه معاني اخرى للحديث.

3 انظر ترجمته في «تذكرة الحفاظ» للذهبي (1436/4) ـــ «البداية والنهاية» لابن كثير (13 ـــ 212) «طبقات الشافعية» السبكي (259/8) «شذرات الذهب» لابن عماد الحنبلي (277/5) «طبقات الحفاظ» للسيوطي ص : (501) وللاطلاع على ترجمة أصيلة وعميقة انظر كتاب «المذري وكتابه التكملة» للدكتور بشار عواد معروف.

3 هو شيخه الحافظ أبو الحسن علي بن المفضل المقدسي المتوفي سنة 611 هـ انظر « التكملة لوفيات النقلة » (306/2) رقم الترجمة : ـــ 1354 ـــ للمنذري

4 هو أبو محمد عبد الله بن علي بن الحسين بن عبد الخالق الشيّبي المالكي المنعوت بالصفِي المتوفي سنة 622 هـ. انظر « التكملة لوفيات النقلة » (157/3) رقم الترجمة ـــ 02061

5 هذه المدرسة بالقاهرة انشأها الصاحب صفي الدين عبد الله ابن علي بن شكر، انظر « الخطط المقريزية » (371/2).

6 هذا الجامع بالقاهرة بناه الخليفة الظافر بنصر الله أبو المنصور اسماعيل ابن الحافظ لدين الله أبي الميمون عبد المجيد سنة 543 هـ. انظر الخطط المقريزية » (693/2).

7 هو أبو المظفر وأبو المعالي محمد ابن السلطان الملك الكامل أبي بكر محمد بن أيوب ابن شاذ المتوفي سنة 635 هـ. انظر التكملة لوفيات النقلة » (485/3) رقم الترجمة 2822)

8 هذه الدار انشأها السلطان الملك الكامل الأيوبي بالقاهرة سنة 622 هـ. انظر الخطط المقريزية » (375/2).

9 هو أبو عمرو عثمان بن الحسن بن علي بن دحية الكلبي المتوفي سنة 634 هـ. انظر « الخطط المقريزية » 375/2) ـــ شذارت الذهب ـــ (168/5).

10 انظر « تذكرة الحافظ » ص : ـــ 1437.

11 انظر « التكملة لوفيات النقلة » (20/1) ومما فاته كتاب « منثور الفوائد » أفادني به أستاذي : د : محمد الراوندي.



نص المخطوطة

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد وآله

ما تقول السادة العلماء والأئمة الفضلاء في هذه العبارة التي يعبر بها أئمة الحديث عن الرواة مثاله : ــ أن يقول يحيى بن معين (1) رحمه الله « هو صالح الحديث » ويقول أبو حاتم (2) « يكتب حديثه ولا يحتج به » ويقول أحمد بن حنبل (3) « هو ثقة » ويقول الآخر « هو صدوق » ويقول الآخر « لابأس به ».

فقولهم « ثقة » هو مثل قولهم « يكتب حديثه » ؟ وما معنى قولهم « يكتب حديثه ولا يحتج به ».

وما الفرق بين قولهم « لا يحتج بحديثه » و « هو متروك الحديث »؟.

وهل إذا قال واحد منهم فلان « ثقة » وقال آخر « ليس بشيء » يؤخذ بقول من منهما ؟ فإن من قال : « ليس بشيء » يقدم على من قال « هو ثقة ».

فقد رأينا في رواة الكتب الستة التي عليها اعتماد علماء الاسلام من وقع فيه هذا الاختلاف..

مثاله : محمد بن اسحاق. فشعبة (4) وسفيان (5) يقولان عنه : ــ « أمير المومنين في الحديث » فيما نقله عنهما ابن مهدي (6) ومالك بن أنس (7) ويحيى بن سعيد (8) يجرحانه.

وسئل يحيى بن معين عنه فقال « ثقة وليس بحجة » (9).

وقال مرة أخرى : « هو صدوق ولكنه ليس بحجة » إنما الحجة عبيد الله بن عمر ومالك بن أنس ».

وأحمد بن حنبل يقول فيه : « لو قال رجل إن محمدا بن إسحاق كان حجة لكان مصيبا، ولكنه ثقة ».

وقال يعقوب بن شيبة (10) : « سألت يحيى بن معين فقلت كيف محمد بن إسحاق عندك ؟ فقال : « ليس هو عندي بذاك » ولم يثبته وضعفه، ولم يضعفه جدا فقلت له : ففي نفسك من صدقه شيء ؟ قال : « لا، كان صدوقا ».

فهذه العبارة كيف تنتظم مع أنه في رواة الكتب المعتمدة.

وقال ابن عدي (11) : « لو لم يكن لابن إسحاق من الفضل إلا أنه صرف الملوك عن (الاشتغال بكتب لا يحصل منها شيء إلى الاشتغال) (12) بمغازي رسول الله ﷺ (و مبعثه ومبدإ الخلق لكانت هذه فضيلة سبق بها ابن إسحاق) (13) (ثم بعده صنفها قوم) (14) آخرون ولم يبلغوا مبلغ ابن إسحاق (منها) (15) وقد فتشت أحاديثه (16) فلم أجد في أحاديثه ما يتهيأ أن يقطع عليه بالضعف وربما أخطأ أو (وهم) (17)(18) كما يخطيء غيره، ولم يتخلف (19) في الرواية عنه الثقات والأئمة وهو لا بأس به).

(وهذا) (20) شبابة بن سوّار (21) روى له البخاري (22) ومسلم (23) في كتابيهما وغيرهما من الأئمة.

قال فيه أبو حاتم : « صدوق يكتب حديثه ولا يحتج به ».

وقال عبد الرحمن بن يوسف بن خراش : » « كان أحمد بن حنبل لايرضاه » (24).

وقيل ليحيى بن معين : شبابة أحب إليك أم الأسود ابن عامرفقال : « شبابة » وقال أيضا : « هو صدوق ».

وقال : (ابن سعد) (25) « كان ثقة صالح الأمر في الحديث إلا أنه كان

مرجئيا) (26) وقد روى عن شبابة هذا إسحاق بن راهويه (27) وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين، وأبو خيثمة (28) وأحمد بن سنان القطان (29) وخلق سواهم.

فهذا الاختلاف فيه على ماذا يحمل، وعلى قول من يعتمد وكيف يقبل من غير تعيين ما يجرح الشخص به، ومتى انقطع قبول الجرح من غير تعيين بما (30) يجرح به الشخص وترك غيرهم، وهل اختلاف هؤلاء الأئمة مثل اختلاف الفقهاء ؟ فإن قيل نعم، قيل : ذاك الاختلاف أوجبه، الاجتهاد وهذا ليس فيه سوى النقل، فإن الشخص لايكون صادقا كاذبا في حاله، وجماعة من الرواة يقولون عنهم « ليسوا بشيء » ونجد حديثهم في البخاري ومسلم و(غيرهما) فما معنى قولهم : « فلان ليس بشيء »

وهل لهذه العبارات معنى سوى ظاهرها أم لا ؟ وهل قولهم « فلان حجة » مثل قولهم « هو ثقة ».

وهذا (31) شجاع بن الوليد بن قيس السكوني روى عنه أبو همام الوليد (32) بن شجاع وأحمد بن حنبل ومسلم بن إبراهيم (33)، ويحيى بن معين، وأبو عبيد القاسم بن سلام (33)، ومحمد ابن عبد الله بن نمير (34)، وإسحاق بن راهويه، وعلى بن المديني (35)، وغيرهم من الأئمة.

قال فيه أبو حاتم : « عبد الله بن بكير السهمي أحب إلي من شجاع بن الوليد وهو شيخ ليس بالمتين لا يحتج بحديثه ».

وقال أبو بكر المرّوذي (36) قلت لأحمد بن حنبل : شجاع بن الوليد ثقة، قال : « أرجو أن يكون صدوقا /قد جالس قوما صالحين » :

وقال وكيع : (37) سمعت سفيان (38) يقول : « ما بالكوفة أعبد منه ».

قال حنبل بن إسحاق (39)، قال أبو عبد الله (40) : « كان شيخا صالحا كتبنا عنه » قال : « لقيه يحيى بن معين يوما فقال له يا كذاب فقال له الشيخ : إن كنت كذابا وإلا فهتكك الله ».

ونقل عن يحيى بن معين أنه قال فيه أيضا : « هو ثقة » (41).

وقال أحمد بن عبد الله : « لابأس به » (42).

فانظر إلى هذا الاختلاف فيه فقد روى له البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجة، فكيف هذا من هؤلاء الأئمة القدوة مع أن الذي رسموه في الحديث، هو نقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى رسول الله ﷺ.

كذا قال ابن الصلاح (43) : رحمه الله في كتابه « علوم الحديث »و غيره. وإن كان هذا القيد لا يمشي عند من عرف شرط الصحيحين، ولعلكم أجركم الله تذكرون شرط الصحيحين لتتم الفائدة إن شاء الله ببركتكم فبينوا بما عندكم من العلم نفع الله بكم المسلمين ورزقكم مرافقة الطيبين الطاهرين آمين وصلى الله على محمد النبي الأمي وعلى آله وأصحابه أجمعين وسلم تسليما كثيرا

الجواب

فكتب الشيخ الامام الحافظ زكي الدين، أبو محمد، عبد العظيم، ابن عبد القوى ابن عبد الله المنذري الشافعي رضي الله عنه.جوابا عن المسائل المذكورة.

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليما

أما بعد :

حمدا لله العلي العظيم، والصلوات على خير خلقه، محمد النبي الكريم، وعلى أهله وأصحابه، وتابعيه، الجدراء بالتفضيل والتفخيم. فقد وقفت على ما أشرتم إليه، أدام الله بكم الانتفاع وأحسن عنكم الدفاع، وأجزاكم في جميع الأمور على أجمل الأوضاع، ورغبت إلى الله سبحانه وتعالى أن يعمنا أجمعين ببركات سيد المرسلين، صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين وها أنا أذكر بين يدي ذلك ما يكون جوابا عن بعضها، وتمهيدا لبعضها، راغبا إلى الله جل جلاله في التوفيق في القول والعمل، ومستعيذا به من الخطأ والزلل /إنه ما شاء فعل.

أخبرنا الحافظ أبو محمد القاسم (44) بن الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن الدمشقي في كتابه إلي منها قال : أخبرنا الحافظ أبو طاهر أحمد (45) ابن محمد ابن أحمد في كتابه إلي من (ثغر) الاسكندرية، قال : أخبرنا أبو مكتوم عيسى (46) ابن الحافظ أبي ذر عبد بن أحمد الهروي إذنا، قال : أنبأنا أبي (47). قال : أنبأنا أبو علي

حمد (48) ابن عبد الله الأصبهاني قال : أنبأنا الامام أبو محمد عبد الرحمن (49) ابن أبي حاتم محمد بن إدريس الحنظلي قال :

(وجدت الألفاظ في الجرح والتعديل على مراتب شتى :

فإذا قيل : للواحد إنه « ثقة » أو « متقن ثبت » فهو ممن يحتج بحديثه

وإذا قيل : إنه « صدوق » أو « محله الصدق » أو لابأس به » فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه، وهي المنزلة الثانية.

وإذا قيل : « شيخ » فهو بالمنزلة الثالثة، يكتب حديثه وينظر فيه إلا أنه دون الثانية .

وإذا قيل : « صالح الحديث » فإنه يكتب حديثه للاعتبار.

وإذا أجابوا في الرجل « بلين الحديث » فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه اعتبارا

وإذا قالوا : « ليس بقوي » فهو بمنزلة الأول في كتبه حديثه إلا أنه دونه

وإذا قالوا « ضعيف الحديث » فهو دون الثاني لايطرح حديثه بل يعتبر به

وإذا قالوا : « متروك الحديث » أو « ذاهب الحديث » أو « كذاب » فهو ساقط الحديث لايكتب حديثه وهي المنزلة الرابعة).(50)

هذا ما ذكره ابن أبي حاتم عما وجده من عباراتهم.

وقول يحيى بن معين (51) في محمد بن إسحاق، « ثقة وليس بحجة » يشبه في أن يكون هذا رأيه في أن الثقة دون الحجة وهو خلاف المحكي عنهم في ذلك (52).

وأخبرنا أبو حفص عمر (53) بن معمر البغدادي قراءة عليه وأنا أسمع بدمشق، قال : أخبرنا الوزير الأجل أبو القاسم علي (54) بن نقيب النقباء أبي الفوارس طراد بن محمد الزينبي قراءة عليه وأنا أسمع قال : أخبرنا أبو القاسم إسماعيل (55) بن مسعدة الجرجاني وأخبرنا الشيخ أبو الفضل جعفر (56) ابن علي المقرىء قراءة عليه وأنا أسمع واللفظ له، قال : أخبرنا الحافظ أبو طاهر أحمد (57) بن محمد بن أحمد قال أخبرنا الحافظ أبو نصر المؤتمن (58) بن أحمد الساجي قال أخبرنا أبو القاسم إسماعيل بن مسعدة، قال : سمعت أبا القاسم حمزة (59) بن يوسف السهمي الحافظ يقول : سألت أبا الحسن الدراقطني قلت له : (60) إذا (قلت) (61) فلان لين، ايش تريد به، قال :

« لا يكون ساقطا متروك الحديث، ولكن يكون مجروحا بشيء لا يسقطه عن العدالة.
وسألت عمن يكون كثير الخطأ، قال : (أن ينبهوه (62) عليه ويرجع عنه فلا يسقط، وإن لم يرجع سقط) أخبرنا الأصيل أبو المظفر(63) عبد الرحيم الحافظ أبي سعد عبد الكريم ابن الحافظ أبي بكر محمد ابن الامام أبي المظفر منصور بن محمد السمعاني في كتابه إلي من خراسان قال : أخبرنا الامام أبو بكر عبيد الله بن إبراهيم التفتزاني (64) قراءة عليه وأنا أسمع بنسا في شوال سنة أربع وأربعين وخمسمائة، قال : أخبرنا أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الجرجاني (65)، قال : أخبرنا أبو شريح إسماعيل بن أحمد الشاشي (66) أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد الميداني (67)، قال : أخبرنا أبو سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليّك (68)، فذكر مسائل سأل عنها الاستاذ أبا إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرايني (69) منها : أخبرنا الاشياخ أبو حفص (70) عمر بن معمر بن محمد البغدادي قراءة عليه وأنا أسمع بدمشق، وأبو الحسن (71) علي بن نصر الواسطي بقراءتي عليه لما قدم علينا. وأبو الفضل محمد (72) بن يوسف النعماني إذنا، واللفظ له قالوا : أنبأنا أبو القاسم عبد الملك (73) عن أبي سهل قراءة عليه ونحن نسمع قال : أخبرنا أبو عامر محمود (74) بن القاسم، وأبو بكر الغورجي (75) قالا أخبرنا أبو محمد الجراحي (76) أخبرنا أبو العباس بن محبوب (77) أخبرنا الامام أبو عيسى محمد (78) ابن عيسى الترمذي قال .

وقد اختلف الأئمة من العلم في تضعيف الرجال كما اختلفوا فيما سوى ذلك من العلم (79))هذا آخر كلامه.

وقد اختلف أهل العلم في أهل البدع (80) كالقدرية والرافضة والخوارج.

فقالت طائفة لا يحتج بحديثهم جملة (81) وذهبت طائفة إلى قبول أخبار أهل الأهواء الذين لا يعرف منهم استحلال الكذب ولا الشهادة لمن وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة (82) وذهبت طائفة إلى قبول غير الدعاة من أهل الاهواء فأما الدعاة فلا يحتج بأخبارهم. ومنهم من (ذهب) (83) إلى أنه يقبل حديثه إذا لم يكن تقوية لبدعتهم (84) واختلفوا أيضا في اشتراط العدد في المزكي والجارح الشاهد والراوي فاشترط بعضهم العدد فيهما (85) ومنهم من قال : لا يشترط فيهما، وإن كان الأحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكى (86). وقال بعضهم يشترط في الشاهد ولا يشترط في الراوي لأن العدد ليس بشرط في قبول الخبر فلم يكن شرطا في الراوي بخلاف الشهادة فإن العدد يشترط في قبول الشهادة والحكم بها، فكان شرطا في الشهادة (87) واختلفوا أيضا في

الجرح إذا لم يفسر ما يجرح به. فمنهم من قال لا يقبل الجرح إلا مفسرا (88). ومنهم من قال : لا يستفسر الجارح إلا إذا كان عاميا لايعرف الجرح فأما إذا كان الجارح عالما فلا يستفسر (89).

فإذا تقرر ما ذكرناه عن الائمة في هذا فمحمد بن إسحاق بن يسار، قد أكثر الائمة الكلام فيه، في الطرفين: الثناء والذم. وأما البخاري ومسلم (90) فلم يحتجا به في صحيحيهما البتة، وإنما اخرج له مسلم أحاديث في المتابعات لا في الاصول (91) وكذلك البخاري أيضا (92)، لم يخرج له شيئا في الاصول البتة وإنما ذكره في الاستشهاد جريا على عادتهما في من لا يحتجان بحديثه كما فعل البخاري في أبي الزبير المكي، وسهيل بن أبي صالح ونظرائهما، وكما فعله مسلم في عكرمة مولى عبد الله بن عباس وشريك بن عبد الله القاضي ونظرائهما.

وقد قال أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (93) : (قد أمسك عن الاحتجاج بروايات ابن إسحاق غير واحد من العلماء، لأسباب منها : أنه كان يتشيع وينسب إلى القدر، ويدلس في حديثه وأما الصدق فليس بمدفوع عنه). وقال سليمان بن داود (94) (قال لي يحيى بن سعيد القطان : « أشهد أن محمد بن إسحاق كذاب قال : قلت : ما يدريك قال : قال لي وهيب بن خالد، : إنه كذاب قال، قلت : لوهيب : ما يدريك، قال : قال لي مالك ابن أنس : أشهد أنه كذاب قلت لمالك : ما يدريك، قال : قال لي هشام ابن عروة أشهد أنه كذاب، قلت لهشام ما يدريك قال : حدث عن امرأتي فاطمة بنت المنذر وأد خلت علي وهي بنت تسع سنين ومارآها رجل حتى لقيت الله » (95) قال عبد الله بن أحمد بن حنبل (96) فحدث أبي بحديث ابن إسحاق فقال : وما ينكر هشام، لعله جاء واستأذن عليها وأذنت له أحسبه قال : ولم يعلم هو، وقال الامام أحمد مرة (97) أخرى : (وقد يمكن أن يكون سمع منها تخرج إلى المسجد أو خارجه فسمع والله اعلم) وقال علي بن المديني (98) (والذي) قال هشام، ليس بحجة، لعله دخل على امرأته وهو غلام فسمع منها.

فمن ترك الاحتجاج بحديث ابن إسحاق، احتمل أن يكون تركه للقدر أو للتشيع أو للتدليس على رأي من يرى ذلك قادحا، أو يكون هذا أو غيره من الكلام فيه وان لم (تبتغ) (99) عنده حجة في ردّ حديثه غير أنه أحدث ريبة ما منعته من الاحتجاج به. وقد أشار إلى ذلك
الحافظان : أحمد بن ابراهيم الجرجاني (100) ، وأحمد بن علي الخطيب، ومن احتج بحديثه

احتمل أن يكون لايرى البدعة مانعة ولا التدليس، وقصة هشام قد وقع الجواب عنها، وما من الكلام فيه غير مفسر لايؤثر عنده وما جاء أيضا عن واحد، وهو يشترط العدد لايؤثر عنده، والله عز وجل أعلم (101).

وأما شبابة بن سوار فقد احتج به البخاري ومسلم في صحيحيهما (102) وحدث عنه ثلاثة من الائمة، وتكلم فيه بعضهم.

وقال الامام أحمد بن حنبل (تركت الرواية) عنه للإرجاء فقيل : يا أبا عبد الله وأبو معاوية، قال : شبابة كان داعية) (103) وقيل لعلي بن المديني عن حديث شبابة الذي رواه عن شعبة في الدباء (*) فقال علي : (إيش نقدر نقول في ذلك) يعني شبابة كان شيخا صدوقا إلا أنه كان يقول : بالارجاء ولاينكر لرجل سمع من رجل ألفا أو ألفين أن يجيء بحديث غريب (104) وقال أبو أحمد الجرجاني (105) الذي (أنكرت) عليه الخطأ ولعل حدّث به حفظ (106) وقيل لأبي زرعة في أبي معاوية، كان يرى الإرجاء ؟ قال : نعم كان يدعو إليه قيل : فشبابة بن سوار أيضا ؟ قال : نعم، قيل : رجع عنه، قال : نعم، قال :(الايمان قول وعمل).

فهذا الامام أحمد قد صرح بأنه انما تركه لكونه داعية إلى الإرجاء وهذا علي بن المديني لم ير قوله في الارجاء، وتفرده شيء مؤثرا في حقه والخطا فلا يكاد يسلم منه أحد، فمن احتج بحديثه يرى أن الإرجاء والدعاء إليه، والتفرد بالشيء غير قادح سيما وقد نقل عنه الرجوع عن الإرجاء.

ومن لم يحتج بحديثه يرى أن ذلك مانع من الاحتجاج به، وحصل عنده من ذلك ريبة وقفته عن الاحتجاج به على ما تقدم، والله عز وجل اعلم. واختلاف هؤلاء كاختلاف الفقهاء، كل ذلك يقتضيه الاجتهاد فان الحاكم إذا شهد عنده، بجرح شخص احتهد في أن ذلك القدر مؤثر أم لا،وكذلك المحدث إذا أراد الاحتجاج بحديث شخص ونقل إليه فيه /جرح اجتهد فيه هل هو مؤثر أم لا ويجري الكلام عنده فيما بما يكون جرحا في تفسير الجرح وعدمه وفي اشتراط العدد في ذلك كما (يجري) عند الفقيه. ولا فرق بين أن يكون الجارح مخبرا بذلك للمحدث مشافهة أو ناقلا له عن غيره بطريقه والله أعلم. أما شجاع بن الوليد، أبو بدر، فقد احتج به البخاري ومسلم في صحيحيهما (107) وجماعة من المصنفين (108). ومحله من العبادة والصلاح معروف. وقال الامام أحمد بن حنبل في قصة ذكرها «انما كان يقول لنا ذكره سليمان بن مهران، ولم

يكن يقول الأعمش (109) وذكره غيره المغيرة (110) وذكره سعيد بن أبي عروبة (111)، ولم (يكن) (112) يقول لنا حدثنا، ثم كان بعد ذلك يقول : حدثنا فلان، وأخبرنا موسى بن عقبة (113) ولم يكن يقول لنا إلا ذكره. وسئل وكيع بن الجراح عن أبي بدر شجاع بن الوليد (114) فقال : «كان جارنا هاهنا ما عرفناه بعطاء بن السائب (115). ولا بمغيرة «وذكر غيره أنه حدث عنهما واخذ عليه رواية حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه في بعض العرب وهو حديث منكر (116) وأخذ عليه رفع حديث شريك عن أبي حصين في الحصاة ومناشدتها وهو موقوف (117) فمن احتج بحديثه، لايرى شيئا من ذلك مانعها من الاحتجاج به » ويمكن أن يقال (118) « إنه تذكر السماع بعد ذلك فصرح بالتحديث، أو أن الراوي ينشط مرة فيسند، ويفتر مرة فلا يسند، ويسكت / عن ذكر الشخص مرة، ويذكره أخرى لما يقتضيه الحال.

ومن امتنع عن الاحتجاج به يكون قد حصل عنده من ذلك مغمز، وإن لم يثبت به جرح، فتوقف لذلك، والله عز وجل أعلم (119) وأما قولهم « فلان ليس بشيء » ويقولون مرة، حديث « ليس (120) بشيء ». فهذا ينظر فيه فان كان الذي قيل فيه هذا، قد وثقه (غيره) (121) هذا القائل واحتج به فيحتمل أن يكون قوله محمولا على أنه ليس حديثه بشيء يحتج به، بل يكون حديث عنده يكتب للاعتبار وللاستشهاد، وغير ذلك، وإن كان الذي قيل فيه ذلك مشهورا بالضعف ولم يوجد من الائمة من يحسن أمره، فيكون محمولا على أن حديثه ليس بشيء يحتج (به) (122) ولا يعتبر به ولا يستشهد به، ويلحق هذا بالمتروك والله عز وجل اعلم (123).

وأما ما نقل عن يحيى بن معين من توثيق شجاع مرة وتوهينه أخرى، فهذان القولان في زمانين بلا شك، ولا يعلم السابق منهما، ويحتمل أنه وثقه، ثم وقف على شيء من حاله بعد ذلك يسو غ له الاقدام على ما قاله، ويحتمل أن يكون تكلم فيه أولا، ثم وقف من حاله بعد ذلك على ما اقتضى توثيقه وقد نقل مثل هذا عن يحيى بن معين في غير شجاع بن الوليد من الرواة ونقل مثله أيضا عن (غير) يحيى (124) بن معين من الحفاظ في حق بعض الرواة، وكل هذا محمول على (125) اختلاف الأحوال.

وقد / قال الحافظ أبو بكر أحمد بن إبراهيم (وقد يخطر على قلب المسؤول عن الرجل من حاله في الحديث ما ينكره قلبه فيخرج جوابه على حسب النكرة التي في قلبه، ويخطر له ما يخالفه في وقت آخر فيجيب على ما يعرفه في الوقت منه، ويذكره وليس

ذلك تناقض، ولا إحالة، ولكنه صدر قول عن حالين مختلفين : يعرض احدهما في وقت والآخر في غيره، ومذهب النقاد للرجال مذاهب غامضة دقيقة فإذا سمع أحدهم في بعضهم أدنى مغمز وإن لم يكن ذلك موجبا رد خبر ولا إسقاط عدالة رأى أن ذلك مما لا يسع إخفاءه عن أهله رجاء إن كان صاحبه حيا أن يحمله ذلك على الارعواء، وضبط نفسه عن الغميزة وإن كان ميتا أنزله من سمع ذلك منزلته فلم يلحقه ملحق من سلم من تلك الغميزة وقصر به على درجة مثله، ومنهم من رأى أن ذكره ذلك لينظر هل له من أخوات، فإن أحوال الناس وطبائعهم جارية على إظهار الجميل وإخفاء ما خالفه، فإذا ظهر مما خالفه شيء لم يؤمن أن يكون وراءه له مشبه) وأما شرط الصحيحين فقد ذكر الأئمة أن البخاري ومسلما لم ينقل عن واحد منهما أنه قال : شرطت أن اخرج في كتابي ما يكون على الشرط الفلاني وانما عرف ذلك من سبر كتابيهما، واعتبر ماجرحاه وللأئمة في ذلك أجوبة ومن قال : هو الحديث المسند الذي يتصل سنده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، إذا قيل له خرج في الصحيح عن فلان، وقد قيل فيه كذا وكذا : يقول : هو عند من احتج به في صحيحه عدل ضابط، ويجيب عما قيل فيه بنحو ما قدمناه والله عز وجل أعلم آخره (الحمد لله حق حمده وصلواته على خيرته من خلقه، محمد نبيه وعبده وعلى أهله وأصحابه من بعده، وسلم تسليما كثيرا كثيرا، حسبنا الله ونعم الوكيل) (126).

الهوامش

1 ــ أبو زكريا يحيى بن معين، البغدادي ولد سنة 158 هـ وتوفي سنة 233 هـ. انظر « الجرح والتعديل » (314/1) تذكرة الحافظ ص 429

2 ــ أبو حاتم، محمد بن ادريس الرازي، ولد سنة 195 ومات سنة 277 هـ. انظر التذكرة ص : 567 هـ

3 ــ أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل، الشيباني البغدادي ولد سنة 164 ومات سنة 241 هـ. انظر تقدمة الجرح والتعديل ــ (292/1) تذكرة الحافظ ص : 431

4 ــ أبو بسطام ــ شعبة بن الحجاج العتكي، الواسطي ثم البصري ولد سنة 82 ومات سنة 160. انظر تقدمة الجرح والتعديل (126/1) التذكرة ص : 193.

5 ــ هو ابن عيينة وليس بالثوري لأمور : ــ منها ــ

أ ــ إنه لا يوجد لسفيان الثوري قول في محمد بن اسحاق.

ب ــ ثبوت مجالسة ابن عيينة لابن إسحاق ومدحه، قال صالح ابن أحمد عن علي بن المديني عن ابن عيينة «جالست ابن إسحاق منذ بضع وسبعين سنة وما يتهمه أحد من أهل المدينة ولا يقول فيه شيء. وأبو محمد سفيان ابن عيينة الكوفي ولد سنة 107 ومات سنة 198. أنظر تقدمة الجرح والتعديل (1/35) التذكرة ص : 262.

6 ــ أبو سعيد، عبد الرحمٰن بن مهدي، البصري، اللؤلؤي، ولد سنة 135 ومات سنة 198. انظر تقدمة الجرح والتعديل (251/1) التذكرة ص : 329.

7 ــ أبو عبد الله، مالك بن أنس الأصبحي، المدني إمام دار الهجرة ولد سنة 92 مات 179. انظر تقدمة الجرح والتعديل (11/1) التذكرة من ص : 112

8 ــ أبو سعيد، يحيى بن سعيد القطان، البصري ولد سنة 120 ومات سنة 198

9 ــ انظر يحيى بن معين وكتابه « التاريخ » دراسة وترتيب وتحقيق د : أحمد محمد نور سيف. الجزء الثاني ترتيب كتاب التاريخ ص : 504 رقم الترجمة (1047)

10 ــ أبو يوسف يعقوب بن شبة بن الصلت بن عصفور السدوسي البصري، نزيل بغداد ومات سنة 262. انظر التذكرة ص : 577.

11 ــ أبو أحمد، عبد الله بن عدى ويعرف أيضا بابن القطان الجرجاني ولد سنة 277 ومات سنة 365. انظر التذكرة ص : 94. وعبارته في كتابه « الكامل » « في ضعفاء الرجال » (2125/6) دار الفكر ــ الطبعة الثانية

12 ــ في « الكامل » (كتب لا يحصل منها شيء فصرف أشغالهم حتى اشتغلوا)

13 ــ في « الكامل » (ومبتدأ الخلق ومبعث النبي ﷺ فهذه فضيلة لابن إسحاق سبق بها)

14 ــ في « المخطوطة » (بعده صنفها فقوم) والتصويب من « الكامل »

15 ــ كلمة « منها » غير موجودة في « الكامل ».

16 ــ في « الكامل » (أحاديثه الكثيرة).

17 ــ في المخطوطة مابين معكوفتين كتب هكذا (مهم) والتصويب من الكامل.

18 ــ في « الكامل » (وهم في الشيء بعد الشيء).

19 ــ في « الكامل » (ولم يتخلف عنه).

20 ــ في المخطوطة (وهو) وهو سبق قلم.

21 ــ شبابة بن سوار والمدائني، قال عنه ابن حجر في التقريب (345/1) ثقة ــ حافظ ــ رمي بالأرجاء مات سنة أربع أو خمس أو ست ومائتين.

22 ــ أبو عبد الله، محمد بن اسماعيل، البخاري ولد سنة 194 ومات سنة 256. انظر التذكرة ص : 555

23 ــ أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ولد سنة 204 ومات سنة 261. انظر التذكرة ص : 588.

24 — أبو محمد، عبد الرحمٰن بن يوسف بن سعيد بن خراش المروزي ثم البغدادي مات سنة 285. انظر التذكرة ص : 684.

25 — في المخطوطة (ابن سعيد) وهو تحريف، تصويبه من مهذيب التهذيب لابن حجر (301/4). وأبو عبد الله محمد بن سعد، البصري البغدادي ولد سنة 168 وتوفي سنة 230. انظر التذكرة ص.: 425.

26 — انظر الطبقات الكبرى لابن سعد (320/7)

27 — أبو يعقوب، اسحاق بن ابراهيم، المروزي، ثم النيسابوري يعرف بابن راهوية، ولد سنة 161 ومات سنة 238. انظر التذكرة ص : 433

28 — أبو خيثمة، زهير بن حرب، النسائي البغدادي ولد سنة 160 ومات سنة 234 انظر التذكرة ص :437

29 — أبو جعفر أحمد بن سنان بن أسد بن حبان القطان الواسطي، قيل توفي سنة 256 وقيل 258 وقيل 259. انظر التذكرة 521

30 — حرف (ما) في المخطوطة مطموسة

31 — الوليد بن شجاع بن الوليد قيس السكوني الكندي أبو همام ابن أبي بدر الكوفي نزيل بغداد

31 — قال ابن حجر توفي سنة 243 على الصحيح فمعنا في هذه الترجمة ثلاثة حفاظ :

32 — أ — الوليد بن شجاع هذا قال عنه ابن حجر في التقرير (333/2) « ثقة » ب : أبوه شجاع بن الوليد أبو بدر، وهو الذي سبق هناك كمثال ثالث لمن اختلف أقوال العلماء فيهم. ج — جده الوليد بن قيس وكنيته أبو همام كما قال البخاري وجماعة ممن صنف في الكتب، قال عنه ابن حجر في التقرير (335/2) « ثقة »

33 — أبو عمرو مسلم بن ابراهيم الفراهدي مولاهم البصري، مات سنة 222. انظر بالجرح والتعديل (180/8) التذكرة ص : 394

33م — أبو عبيد، القاسم بن سلام، الهروي، ثم البغدادي ولد سنة 157 ومات سنة 224. انظر التذكرة ص : 317

34 — أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الله بن نمير الهمداني الكوفي ... ت سنة 234. انظر التقدمة (320/1) التذكرة ص : 439

35 — أبو الحسن، علي بن عبد الله المديني البصري، ولد سنة 161 ومات سنة 234. انظر التقدمة (319/1) التذكرة ص : 428

36 — أبو بكر أحمد بن محمد بن الحجاج المروذي مات سنة 275. انظر التذكرة ص : 631 المشتبه للذهبي (584/2)

37 — أبو سفيان، وكيع بن الجراح الرؤاسي، الكوفي ولد سنة 129 ومات سنة 197 انظر تقدمة الجرح والتعديل (219/1) التذكرة ص : 306

38 — هو الثوري صرح به الذهبي في الميزان (264/2). أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري، الكوفي ولد سنة 97 ومات سنة 161. انظر تقدمة الجرح والتعديل (55/1) التذكرة ص : 203

39 — أبو علي حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني مات سنة 273. انظر التذكرة :ص :600

40 — يعني الامام أحمد بن حنبل عم حنبل بن إسحاق انظر : —

41 — انظر «يحيى بن معين وكتابه «التاريخ» الجزء الثاني يشمل ترتيب التاريخ ص 249 رقم الترجمة (1281)

42 — هو العجلي أبو الحسن، أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي، الكوفي نزيل طرابلس الغرب ولد سنة 182 ومات سنة 261 معروف عند أهل هذا الفن بالعجلي، وقول السائل هنا أحمد بن عبد الله إبهام غير مرضي لوجود أئمة آخرون في هذا الشأن يحملون نفس الاسم كأبي نعيم الأصفهاني وغيره.

وقد ورد قول العجلي في شجاع بن الوليد في مهذيب التهذيب لابن حجر (314/4) بلفظ « كوفي ليس به بأس ».

43 — أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمٰن بن موسى الكوفي الشهرزوري ولد سنة 577 ومات سنة 643 انظر وفيات الاعيان (243/3) التذكرة ص : 1431

44 ـــ هو أبو محمد القاسم ابن أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله ابن الحسين الدمشقي الشافعي المعروف بابن عساكر ولد سنة 527 ومات سنة 600. انظر التكملة لوفيات « النقلة » (8/2) رقم الترجمة 767.

45 ـــ هو أبو طاهر، أحمد بن محمد بن أحمد، الأصبهاني ثم الاسكندري، السلفي مات سنة 576. انظر التذكرة ص :1298

46 ـــ أبو مكتوم عيسى بن أبي ذر عبد بن أحمد الهروي المتوفي سنة 497. انظر الذهبي « العبر » (348/3)

47 ـــ هو أبو ذر، عبد بن أحمد بن محمد، الهروي النيسابوري، ثم المكي المالكي، مات سنة 434. انظر التذكرة ص : 1103

48 ـــ أبو علي حمد بن عبد الله الأصبهاني لم أجده.

49 ـــ أبو محمد، عبد الرحمنْ بن أبي حاتم، محمد بن ادريس الرازي، ولد سنة 240 ومات سنة 327. انظر التذكرة ص : 829

50 ـــ انظر الجرح والتعديل (37/2) وهذه المراتب في الجرح والتعديل لم تبق على هذا الترتيب الذي ذكره ابن أبي حاتم، بل أضيف إليها ما بلغ علماء هذا الشأن من الفاظ الجرح والتعديل التي لم تبلغه. انظر في هذا الموضوع : ـــ علوم الحديث ص : 110 إلى 114 الميزان (4/1) التقريب (4/1و5) شرح الفية العراقي (2/2 إلى 13) فتح المغيث (335/1 إلى 349) تدريب الراوي (341/1 إلى 350) توضيح الأفكار (261/2 إلى 276)

51 ـــ قد تقدمت ترجمته انظر ص : ـــ

52 ـــ كأن المنذري، يشير إلى أن يحيى بن معين انفرد بالتفريق بين « الحجة » و« الثقة » وأن غيره لا يفرق بينهما، ولعله لم يصله من كان يذهب مذهب ابن معين أو علمه ولم يحضره عند الاجابة. فاعلم أن هناك فريقا من العلماء فرق بين « الحجة » و« الثقة » كابن معين ومنهم :

1 ـــ عثمان بن أبي شيبة

ـــ جاء في ترجمة « محمد بن الحسن الأسدي » (118/9) في تهذيب التهذيب قال ابن شاهين في « الثقات » قال عثمان بن أبي شيبة : « هو ثقة صدوق » قيل : هو حجة قال : أما « حجة فلا »

ـــ وجاء في ترجمة أحمد بن عبد الله بن يونس الكوفي في تهذيب التهذيب (50/1) قال عثمان بن أبي شيبة « كان ثقة وليس بحجة ».

2 ـــ أبو داود

ـــ جاء في ترجمة « سليمان بن عبد الرحمنْ التميمي أبو أيوب ابن بنت شرحبيل في تهذيب التهذيب (207/3) : « قال الأجري : سألت أبا داود عنه فقال : ثقة يخطىء كا يخطىء الناس قلت : هو حجة، قال : الحجة أحمد بن حنبل قال الذهبي في التذكرة ص : 979 « الحافظ اعلى من المفيد في العرف كا أن الحجة فوق الثقة ».

ـــ وممن ذهب إلى التساوي بين « الحجة » و« الثقة » الخطيب البغدادي فإنه قال في الكفاية ص : 22 « فأما أقسام العبارات بالأخبار عن أحوال الرواة فأرفعها أن يقال « حجة » أو « ثقة » انظر في هذه المسألة الكتب التالية : « فتح المغيث » (337/1) توضيح الأفكار « (264/2) قواعد في علوم الحديث » (ص :243).

53 ـــ أبو حفص عمر بن أبي بكر محمد بن معمر بن أحمد بن يحيى بن حسان البغدادي المعروف بابن طبرزد ولد سنة 516 ومات سنة 607. انظر « التكملة لوفيات النقلة » (207/2) رقم الترجمة 1158

54 ـــ أبو القاسم علي بن نقيب النقباء أبي الفوارس طراد بن محمد الزينبي المتوفي سنة 538 انظر : « النجوم الزاهرة » (273/5) الشذرات (117/4)

55 ـــ أبو القاسم إسماعيل بن مسعدة بن اسماعيل بن أحمد بن إبراهيم بن العباس الاسماعيلي الجرجاني المتوفي سنة 477 انظر : « المنتظم » (354/9)

56 — أبو الفضل جعفر بن علي المقرىء المتوفي سنة 636. انظر التكملة لوفيات « النقلة » (3/) رقم الترجمة 2855

57 — السلفي قد تقدم انظر ص :

58 — أبو نصر المؤتمن بن أحمد الساجي المتوفي سنة 507. انظر الشذرات (60/4). انظر التذكرة ص : 1246

59 — حمزة بن يوسف السهمي بن إبراهيم بن موسى بن إبراهيم بن محمد بن أحمد أبو القاسم القرشي الجرجاني المتوفي سنة 327 أو 328. انظر التذكرة ص : 1090

60 — أبو الحسن، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، الدارقطني، البغدادي ولد سنة 305 ومات سنة 385 انظر التذكرة ص : 991

61 — لفظة (قلت) ساقطة من المخطوطة واستدراكها من « سؤالات حمزة بن يوسف السهمي للدارقطني وغيره من المشايخ » في الجرح والتعديل ص : (72)

62 — انظر المصدر السابق وفيه « لا يسقط » بدل « يسقطه » و« إن نبهوه عليه ورجع عنه » بدل « إن ينبهوه عليه ويرجع عنه ».

63 — أبو المظفر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن محمد بن منصور بن محمد المروزي الشافعي السمعاني المتوفي سنة 617. انظر « وفيات الأعيان » (381/2) — العبر (68/5) الشذرات (75/5)

64 — أبو بكر عبيد الله بن إبراهيم التفتزاني — لم أجده —.

65 — أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الجرجاني — لم أجده —

66 — أبو شريح إسماعيل بن أحمد الشاشي — لم أجده —

67 — أبو الحسن علي بن محمد، الميداني — لم أجده —

68 — أبو سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عَلِيَّك المتوفي سنة 431 انظر « معجم المؤلفين » (134/5)

69 — أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الاسفرايني المتوفي سنة 418 انظر « ابن خلكان » « وفيات الأعيان » (4/1) « الشذرات » (209/3).

70 — تقدم انظر ص :

71 — أبو الحسن، علي بن نصر، الواسطي، المتوفي سنة 622. انظر « التكملة لوفيات النقلة » (3/) رقم الترجمة 2021

72 — أبو الفضل، محمد بن يوسف النعماني — لم أجده —

73 — أبو القاسم، عبد الملك بن أبي سهل، — لم أجده —

74 — أبو عامر، محمود بن القاسم الأزدي المتوفي سنة 487 انظر « العبر » للذهبي (318/3)

75 — أبو بكر أحمد بن عبد الصمد الهروي الغورجي المتوفي سنة 481. انظر « العبر » للذهبي (297/3)

76 — أبو محمد، عبد الجبار بن محمد، الحراجي المتوفي سنة 412 انظر « العبر » (108/3)

77 — أبو العباس، محمد بن أحمد بن محبوب المروزي المتوفي سنة 346 انظر « العبر » للذهبي (272/2)

78 — أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي المتوفي سنة 279 انظر التذكرة ص : 633. انظر كتاب « العلل » في آخر كتابه « الجامع » (411/5)

79 — البدعة قسمان : مكفرة ومفسقة. قال ابن حجر في « هدي الساري » ص: 285 « أما البدعة فالموصوف بها إماأن يكون ممن يكفر بها أو يفسق، فالمكفر بها لابد أن يكون ذلك التكفير متفقا عليه من قواعد جميع الائمة، كما في غلاة الروافض من دعوى بعضهم حلول الالاهية في علي أو غيره أو الايمان برجوعه إلى الدنيا قبل يوم القيامة أو غير ذلك.. والمفسق بها كبدع الخوارج والروافض الذين لا يغلون ذلك الغلو وغير هؤلاء من الطوائف المخالفين لا صول السنة خلافا ظاهرا، لكنه مستند إلى تأويل ظاهر سائغ.

وقال السيوطي في التدريب (224/1) في بيان اشتراط أن يكون التكفير متفق عليه من قواعد جميع الائمة، قال

الحافظ ابن حجر في النزهة ص : 500 « ذلك لأن كل طائفة تدعي أن مخالفتها مبتدعة وقد تبالغ فتكفر مخالفتها، فلو اخذ ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف. والمعتمد أن الذي ترد بدعته روايته من أنكر أمرا متواترا من الشرع معلوما من الدين بالضرورة أو اعتقد عكسه».

قال الذهبي في الميزان (5/1) في ترجمة (ابان بن تغلب الكوفي) « الشيعي جلد لكنه صدوق فلنا صدقه، وعليه بدعته، وقد وثقه أحمد بن حنبل وابن معين وأبو حاتم » ثم قال : ولقائل أن يقول : كيف ساغ توثيق مبتدع ؟ وحد الثقة، العدالة والاتقان، فكيف يكون عدلا وهو صاحب بدعة ؟.

وجوابه أن البدعة على ضربين : فبدعة صغرى، كغلو التشيع أو التشيع بلا غلو ولا تحرق فهذا كثير في التابعين مع الدين والورع والصدق، فلو رد حديث هؤلاء لذهبت جملة من الآثار النبوية وهذه مفسدة بينة.. ثم بدعة كبرى كالرفض الكامل والغلو فيه، والحط على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما والدعاء إلى ذلك، فهذا النوع لا يحتج بهم ولا كرامة.

80 — يروى هذا القول عن الامام مالك بن أنس — قاله الخطيب في الكفاية ص : 194 ثم قال أي الخطيب — وقال من ذهب إلى هذا المذهب أن الكافر والفاسق بالتأويل بمثابة الكافر المعاند، والفاسق المعاند ، فيجب أن لايقبل خبرهما ولا تثبت روايتهما قال ابن الصلاح في « علوم الحديث» ص : 104 «الاول أي من رد روايته مطلقا — بعيد مباعد للشائع عن أئمة الحديث فإن كتبهم طافحة بالرواية عن المبتدعة غير الدعاة ورد كذلك ابن حجر هذا الرأي قال في النزهة ص : 50 والثاني ما لا تقتضي بدعته التكفير أصلا، وقد اختلف أيضا في قبوله ورده، فقيل يرد مطلقا، وهو بعيد وأكثر ما علل به أن في الرواية عنه ترويجا لأمره وتنويها بذكره.

ملاحظة هامة : — هذه الاقوال التي ذكرها المنذري رحمه الله في هذه المسألة منصبة على كلا النوعين من البدعة المكفرة والمفسقة. أما كلام ابن الصلاح الذي ذكرت انفا كله منصب على البدعة المفسقة. فإنه فرض الخلاف في المبتدع الذي لم يكفر ببدعته وأما الذي يكفر ببدعته فقد فرض فيه أن روايته مردودة إتفاقا، فقد قال في مطلع المسألة : اختلفوا في قبول رواية المبتدع الذي لم يكفر ببدعته، ثم قال للاحتجاج للمذهب الأول « كما استوى في الكفر المتأول وغير المتأول يستوى في الفسق المتأول وغير المتأول.

81 — قال الخطيب : — وممن قال بهذا القول من الفقهاء أبو عبد الله محمد بن ادريس الشافعي فإنه قال : « وتقبل شهادة أهل الاهواء إلا الخطابية، من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقتهم ثم قال الخطيب : وحكي أن هذا مذهب ابن أبي ليلة وسفيان الثوري وروي مثله عن أبي يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة.

82 — قال الخطيب : وممن ذهب إلى ذلك أبو عبد الله أحمد بن حنبل — قال ابن الصلاح في علوم الحديث ص : 103 — في هذا القول « وهذا مذهب الكثير أو الاكثر من العلماء » ثم حكى عن أبي حبان الاتفاق على عدم الاحتجاج بالداعية. وعلق العراقي في « التقييد والايضاح » ص : 150 على هذا الاتفاق بقوله : « وفيما حكاه ابن حبان من الاتفاق نظر، فإنه يروى عن مالك رد روايتهم مطلقا كما قال الخطيب في الكفاية.

83 — بالمخطوطة سقط ولعله (ذهب)

84 — قال الحافظ ابن حجر في « هدى الساري » ص : 385 — : « والثالث. « التفصيل بين أن يكون داعيه أو غير داعية فيقبل، غير الداعية ويرد حديث الداعية، وهذا المذهب هو الاعدل، وصارت إليه طوائف من الائمة وادعى ابن حبان إجماع أهل النقل عليه لكن في دعوى ذلك نظر، ثم اختلف القائلون بهذا التفصيل، فبعضهم أطلق ذلك وبعضهم زاده تفصيلا فقال : إن اشتملت رواية غير الداعية على ما يشيد بدعته ويزينه ويحسنه ظاهرا فلاتقبل وإن لم تشتمل تقبل، وطرد بعضهم هذا التفصيل بعينه في عكسه في حق الداعية، فقال : إن اشتملت روايته على ما يرد بدعته قبل والا فلا، وعلى هذا إذا اشتملت رواية المبتدع سواء كان داعية أو لم يكن على ما لاتعلق له ببدعته أصلا هل ترد مطلقا أو تقبل مطلقا ؟ مال أبو الفتح القشيري إلى تفصيل آخر فيه : فقال : إن وافقه غيره فلا يلتفت إليه هو اخمادا لبدعته وإطفاء لناره، وإن لم يوافقه أحد ولم يوجد ذلك الحديث إلا عنده مع ما وصفنا من صدقه وتحرزه عن

الكذب وإشتهاره بالدين وعدم تعلق ذلك الحديث ببدعته فينبغي أن تقدم مصلحة تحصيل ذلك الحديث ونشر تلك السنة على مصلحية أهانته وإطفاء بدعته والله أعلم »

85 — حكاه القاضي أبو بكر عن أكثر فقهاء أهل المدينة

86 — اختاره القاضي أبو بكر كما حكاه عنه الغزالي في المستصفى (162/1).

87 — هذا القول هو الحق الذي يعول عليه وإليه ذهب جمهرة كبيرة من محققي العلماء كأبن الصلاح والخطيب وابن كثير وابن حجر، ورجحه كذلك الامام فخر الدين الرازي، والسيف الامدى، ونقله عنه الاكثرين. وهاك كلام بعض هؤلاء الائمة في هذه المسألة :

ه قال الخطيب في « الكفاية » ص : 161 — : والذي نستحبه أن يكون من يزكي المحدث إثنين للاحتياط فإن اقتصر على تزكية واجد أجزأ

ه قال ابن الصلاح في «علوم الحديث » ص : 98 — : « ومنهم من قال وهو الصحيح الذي اختاره الحافظ أبو بكر الخطيب وغيره أنه يثبت بواحد لأن العدد لم يشترط في قبول الخبر، فلم يشترط في جرح راويه وتعديله بخلاف الشهادات والله أعلم »

ه وقال ابن كثير « وتثبت عدالة الراوي باشتهاره بالخير والثناء الجميل عليه أو بتعديل الائمة أو اثنين منهم له، أو واحد على الصحيح، ولو برواية عنه في قول » الباعث الحثيث ص : 93 أما قول ابن حجر فقد مر انظر ص :

ه قال الأمدي في « الاحكام في أصول الأحكام » ص : (270/1) « والذي عليه الاكثر انما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون الشهادة، وهو الاشبه ثم استدل على ما ذهب إليه بكلام متين فانظره.

ه وهناك فروق ذكرها العلماء بين الشهادة والرواية احببت أن اختم بها الكلام على هذه المسألة قال الامام الغزالي في « المستصفى » ص :161 : — « خاتمة جامعة للرواية والشهادة أعلم إن التكليف والاسلام والعدالة والضبط يشترط فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة أما الحرية والذكورة والبصر والقرابة والعدد والعداوة فهذه الستة تؤثر في الشهادة دون الرواية » ثم أورد بعد هذا الكلام ادلة لبعض هذه الشروط. ثم رأيت الحافظ السيوطي في التدريب (331/1) نقل كلاما طويلا ومبسطا للمازني جامع مانع ما ترك فرقا من الفروق الا ذكره حتى أنه أوصلها إلى إحدى وعشرين فرقا فلا يفوتنك مطالعته، ولولا خشية الاطالة لنقلته برمته.

88 — قال الخطيب في « الكفاية » ص : 179 « هذا القول هو الصواب عندنا واليه ذهب الائمة من حفاظ الحديث ونقاده مثل محمد بن إسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج النيسابوري وغيرهما فإن البخاري قد احتج بجماعة سبق من غيره الطعن فيهم، والجرح لهم كعكرمة مولى ابن عباس في التابعين وكإسماعيل ابن أبي اويس، وعاصم بن علي وعمرو بن مرزوق في المتأخرين وهكذا فعل مسلم بن الحجاج فإنه احتج بسويد بن سعيد وجماعة غيره، إشتهر عمن ينظر في حال الرواة الطعن فيهم، وسلك أبو داود السجستاني هذه الطريقة، وغير واجد ممن بعده، فدل ذلك على أنهم ذهبوا إلى أن الجرح لا يثبت إلا إذا فسر سببه، وذكر موجبه » قال ابن الصلاح في « علم الحديث » ص : 96 — « فأما الجرح فإنه لا يقبل إلا مفسرا مبين السبب لأن الناس يختلفون فيما يجرح وما لا يجرح، فيطلق أحدهم الجرح بناء على أمر أعتقده جرحا وليس بجرح في نفس الأمر، فلا بد من بيان سببه لينظر فيه أهو جرح أم لا ؟ وهذا ظاهر مقرر في الفقه وأصوله »

89 — هذا اختيار القاضي أبو بكر، ونقله عن الجمهور فقال : فقال الجمهور من أهل العلم إذاجرح من لا يعرف الجرح، يجب الكشف عن ذلك، ولم يوجبوا ذلك على أهل العلم بهذا الشأن والذي يقوى عندنا، ترك الكشف عن ذلك إذا كان الجارح عالما كما لا يجب استفسار المعدل عما به صار عنده المزكي عدلا إلى آخر كلامه.

قال السيوطي في « التدريب » (208/1) وهذا اختيار القاضي أبو بكر ونقله عن الجمهور، واختاره أمام الحرمين والغزالي والخطيب، وصححه الحافظ أبو الفضل العراقي والبلقيني في محاسن الاصطلاح »

تنبيه : نسب الحافظ السيوطي هذا القول كما نرى إلى الخطيب، وقد مربنا في القول الأول إن الخطيب يرجح رأي من قال بأنه لا يقبل الجرح إلا مفسرا ولعل الذي استند إليه السيوطي في ادخال الخطيب مع الفريق الثاني هو قول الخطيب في « الكفاية »ص :167 :

على أنا نقول أيضا إن كان الذي يرجع إليه في الجرح عدلا مرضيا في اعتقاده وافعاله، عارفا بصبغة العدالة والجرح وأسبابهما، عالما باختلاف الفقهاء في أحكام ذلك، قبل قوله فيمن جرحه، مجملا، ولم يسأل عن سببه « ولا تعارض إذا بين قولي الخطيب إذ يصير كلامه بعد هذا والله أعلم، أنه لايقبل الجرح إلا مفسرا اللهم إلا إن كان من عارف عالم بهذا الشان » ونص على هذا العراقي في شرح الفتيه (212/1) فإنه قال : « وممن اختاره أيضا من المحدثين الخطيب فقال بعد أن فرق بين الجرح والتعديل في بيان السبب » على أنانقول أيضا... الخ الكلام الذي نقلته في أعلا الصفحة.

* ورأيت أن أختم هذه المسألة ببعض الفوائد :

الفائدة الأولى :

وهي عبارة عن تحقيق دقيق عن ابن حجر فإنه قال في النزهة ص 72 ــ « فإن خلا المجروح عن التعديل قبل الجرح فيه مجملا غير مبين السبب إذا صدر من عارف على المختار، لأنه إذا لم يكن فيه تعديل فهو في خبر المجهول واعمال قول المجروح أولى من إهماله » ومال ابن الصلاح في مثل هذا إلى التوقف فيه، وقد مر بنا قول ابن الصلاح وهذا من ابن حجر تفضيل حسن كما قال السيوطي وجعله اللكنوي قولا مستقلا في المسالة، انظر الرفع والتكميل ص : 89.

الفائدة الثانية :

قال تاج الدين السبكي في « قاعدة في الجرح والتعديل » ولنختم هذه القاعدة بفائدتين عظيمتين لا يراهما الناظر أيضا في غير كتابنا هذا :

ــ إحداهما : ــ ان قولهم لا يقبل الجرح إلا مفسرا، ــ إنما هو في جرح من ثبتت عدالته واستقرت، فإذا أراد رافع رفعها بالجرح قيل له : إيت ببرهان على هذا، أو فيمن لم يعرف حاله،ولكن ابتدره جارحان ومزكيان، فيقال اذ ذاك للجارحين : فسرا مارميتماه به، أما من ثبت أنه مجروح فيقبل قول من أطلق جرحه، لجريانه على الأصل المقرر عندنا، ولا نطالبه بالتفسير، اذ لا حاجة طلبه

الفائدة الثانية :

إنا لا نطلب التفسير من كل أحد، بل إنما نطلبه حيث يحتمل الحال شكا، إما لاختلاف في الاجتهاد، أو لتهمة يسيرة في الجارح أو نحو ذلك مما لايوجب سقوط قول الجارح، ولا ينته الى الاعتبار به على الاطلاق بل يكون بين بين، أما اذا انتفت الظنون، واندفعت التهم، وكان الجارح حِبْرا من أحبار الأمة، مبرأ عن مظان التهمة، أو كان المجروح مشهورا بالضعف متروكا بين النقاد، فلا نتلعثم عن جرحه ولا نحوج الجارح الى التفسير، بل طلب التفسير منه والحالة هذه طلب لغيبة لا حاجة إليها. فنحن نقبل قول ابن معين في (ابراهيم بن شعيب المدني) : ــ شيخ روى عن ابن وهب أنه ليس بشيء، وفي (ابراهيم بن يزيد المدني) إنه ضعيف، وفي (الحسين بن الفرج الخياط) إنه كذاب يسرق الحديث، وعلى هذا وإن لم يبين الجرح، لانه إمام مقدم في هذه الصنعة، جرح طائفة غير ثابتي العدالة والثبت.

ولا نقبل قوله في الشافعي، ولو فسر وأتى، بألف إيضاح لقيام القاطع على أنه غير محق بالنسبة إليه.

فاعتبر ما أشرنا إليه في ابن معين في غيره، واحتفظ بما ذكرناه تنتفع به »

90 ــ تقدمت ترجمتهما انظر ص : ــ

91 ــ قال الذهبي في الميزان (475/3) : ــ قد استشهد مسلم بخمسة أحاديث لابن اسحاق ذكرها في صحيحه.

92 ــ قال ابن حجر في « هدى الساري » ص : 458 : ــ اخرج له مسلم في المتابعات، وله في البخاري مواضيع عديدة معلقة وموضع واحد قال فيه : ــ قال إبراهيم بن سعد عن أبيه عن ابن إسحاق فذكر حديثا »

93 ــ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي الشافعي ولد سنة 392 ــ ومات سنة 463. انظر التذكرة ص : ــ 1135.

94 ــ انظر تاريخ بغداد (1 ــ /214).

95 ــ سليمان بن داود بن الجارود الفارسي الأصل مولى آل الزبير البصري المعروف بأبي داود الطيالسي المتوفى سنة 204. انظر التذكرة ص : 351 ــ الميزان (203/2)

96 ــ تقدم انظر ص : ــ

97 ــ أبو بكر وهيب بن خالد بن عجلان الباهلي البصري المتوفي سنة 165. انظر التذكرة ص : ــ 235 تهذيب التهذيب (169/11)

98 ــ تقدم انظر ص : ــ

99 ــ أبو المنذر وقيل أبو عبد الله، هشام بن عروة بن الزبير بن العراف توفي سنة (146). انظر التذكرة ص : ــ 144 تهذيب التهذيب (48/11)

100 ــ فاطمة بنت المنذر بن الزبير بن العوام الاسدية زوجة هشام ابن عروة. انظر « تهذيب التهذيب » (444/12)

101 ــ قال الذهبي في « الميزان » (471/3) : « ثم ما قيل من أنها ادخلت عليه وهي بنت تسع غلط بين، ما ادرى ممن وقع من رواة الحكاية فانها أكبر من هشام بثلاث عشر سنة، ولعلها ما زفت إليه الا وقد قاربت بضعا وعشرين سنة، واخذ عنها ابن إسحاق وهي بنت بضع وخمسين سنة أو اكبر »

102 ــ انظر « الكامل في ضعفاء الرجال » (2117/6)

103 ــ أبو عبد الرحمن، عبد الله بن أحمد بن حنبل، الشيباني ولد سنة (213)ومات سنة 290 انظر التذكرة ص : ــ665

104 ــ انظر « الكامل في ضعفاء الرجال » لابن عدى (2120/6)

105 ــ لفظة (والذي) ساقطة من المخطوطة واستدراكها من « تهذيب التهذيب » (43/9). وانظر كذلك ميزان الاعتدال (470/3 ــ 471)

106 ــ في المخطوطة الكلمة غير واضحة ولعلها (تنتهض)

107 ــ أحمد بن ابراهيم الجرجاني (277 ــ 371) مشهور بالاسماعيلي، هو الامام الحافظ الثبت شيخ الاسلام أحمد بن ابراهيم بن اسماعيل الجرجاني الشافعي صاحب « المستخرج على صحيح البخاري » و« المسند الكبير » و« المعجم » و« مسند عمر »

• قال حمزة : هو بن يوسف السهمي ــ سمعت أبا محمد الحسن بن علي الحافظ بالبصرة يقول : « كان الواجب للشيخ أبي بكر أن يصنف لنفسه سننا ويختار، ويجتهد. لانه كان يقدر عليه لكثرة ما كان يكتب، ولغزارة علمه، وفهمه، وجلالته، وما كان ينبغي له أن يتقيد بكتاب محمد بن اسماعيل، فإنه كان أجل من أن يتبع غيزه»

• قال الذهبي : صنف الصحيح وأشياء كثيرة، من جملتها مسند عمر رضي الله عنه هذبه في مجلدين، طالعته وعلقت عليه، وابتهرت بحفظ هذا الامام وجزمت بإن المتأخرين على يأس من أن يلحقوا المتقدمين في الحفظ والمعرفة ». انظر التذكرة : ــ 947

108 ــ قد تكلم في محمد بن إسحاق غير هؤلاء الذين ذكرهم الحافظ المنذري بين مجرحين ومعدلين ومن أراد التوسع فيه فلينظر : ــ مقدمة عيون الاثر لابن سيد الناس » (1 ــ 17) وسأكتفي هنا بنقل خلاصة ما توصل إليه الحافظان

الذهبي وابن حجر في محمد بن إسحاق، قال الذهبي في الكاشف : ــ (19/3) واختلف في الاحتجاج به وحديثه حسن، وقد صححه ائمة « وقال ابن حجر في التقريب : » (144/2) إمام المغازي، صدوق، يدلس، ورمي بالتشيع والقدر ».

109 ــ واحتج به كذلك أصحاب السنن الأربعة.

110 ــ انظر : « الكامل في ضعفاء الرجال » لابن عدى ص : (4/1365) وفيه : (تركته لم أرو) عنه...

111 ــ انظر : « الكامل » ص : (1365/4) وفيه (أي شيء يقدر يقول في ذاك)

112 ــ هو ابن عدى تقدم انظر ص : ــ

113 ــ انظر : ــ « الكامل » (1366/4) وفيه (انكر)

• قال الامام أبو ابن أبي حاتم الرازي في « علل الحديث » (27/2) وسألته ــ أي أباه أبو حاتم ــ عن حديث رواه شبابة عن شعبة عن بكير بن عطاء عن ابن يعمر أن النبي ﷺ نهى عن الدباء والمزفت « قال أبي : حديث منكر لم يروه غير شبابة ولا يعرف له أصل.

114 ــ أبو زرعة، عبد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ القرشي مولاهم الرازي، ولد سنة 200 ومات سنة 264. انظر تقدمه الجرح والتعديل (328/1) ــ التذكرة ص : ــ 557

115 ــ أبو معاوية، محمد بن خازم الضرير، قال عنه ابن حجر في « التقريب » (157/2) « ثقة، احفظ الناس لحديث الأعمش وقد يهم في حديث غيره، وقد رمي بالأرجاء »

116 ــ شبابة بن سوار، حافظ ثقة، قال عنه الذهبي في « الميزان » (261/2) بعدما نقل أقوال العلماء فيه، « شبابة يحتج به في كتب الاسلام ثقة »

117 ــ كلمة بها شيء من الغموض في المخطوطة.

118 ــ قال ابن حجر في « هدى الساري » ص : 409 « ليس عند البخاري سوى حديث واحد في المحصر وقد توبع شيخه فيه، وهو عمر بن محمد ابن زيد العمري عن نافع عن ابن عمر وروى له الباقون،

119 ــ كالامام أحمد وأصحاب السنن الأربعة.

120 ــ أبو محمد سليمان بن مهران الاعمش الاسدي الكوفي ولد سنة 61 ــ ومات سنة 148. انظر تهذيب التهذيب (223/4).

121 ــ أبو هشام المغيرة بن مقسم الضبي مولاهم الكوفي الفقيه الاعمى انظر التذكرة : ص 143

122 ــ أبو النضر سعيد بن أبي عروبة البصري ولد سنة 70 ومات سنة 157. انظر التذكرة ص :177

123 ــ في المخطوطة (يكاد) وهو سبق قلم.

124 ــ موسى بن عقبة بن أبي عياش الأسدي توفي سنة 141 وقيل بعد ذلك. انظر التذكرة ص : 148

125 ــ تقدم انظر ص : 82

126 ــ عطاء بن السائب أبو محمد، ويقال أبو السائب الثقفي الكوفي توفي سنة 136. قال عنه ابن حجر في التقريب (22/2) « صدوق، اختلط »

127 ــ قال ابن أبي حاتم في « الجرح والتعديل » (379/4) سألت أبي عن أبي بدر شجاع ابن الوليد أحب إليك أو عبد الله بن بكر السهمي ؟ فقال عبد الله أحب إلي لأن أبا بدر روى حديث قابوس في العرب، وهو حديث منكر »

• الحديث أخرجه الامام أحمد في « مسنده » (722/5) حدثنا ــ القائل هو أبو بكر القطيعي ــ عبد الله، حدثني أبي، ثنا شجاع بن الوليد : قال : ذكره قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن سلمان قال : قال لي رسول الله ﷺ : «يا سلمان لا تبغضني فتفارق دينك قال « قلت : يا رسول الله وكيف أبغضك، وبك هدانا الله، قال : « تبغض العرب فتبغضني » ومن طريق الامام أحمد أخرجه الترمذي في « الجامع » باب مناقب في فضل العرب (723/5) ثم قال : هذا حديث حسن، غريب، لانعرفه إلا من حديث أبي بدر شجاع بن الوليد « ثم قال :

« وسمعت محمد بن اسماعيل يقول : أبو ظبيان لم يدرك سلمان، مات سلمان قبل علي « والحديث فيه علتان : الأولى : (قابوس بن أبي ظبيان) تكلم فيه غير واحد من العلماء وجرحوه أكثر عددا وأقوى حجة من معدليه، ولهذا قال فيه ابن حجر في التقريب (115/2) فيه لبه « ومن قال فيه هذا فحديثه مقبول إذا توبع وإلا فمردود وهنا لم يتابع. والثانية : ــ الانقطاع بين أبي ظبيان ــ معين بن جندب ــ والصحابي الجليل سلمان الفارسي لانه لم يدركه كما صرح بذلك البخاري ونقله عن الترمذي كما مر، وروي هذا كذلك عن شعبة، قال الامام أحمد : كان شعبة ينكر أن يكون سمع من سلمان، وكذا عن أبي حاتم فإنه قال : لا أظن سمع من سلمان حديث العرب »، وأما تحسين الترمذي له كما سبق، فلا يعول عليه في مثل هذا الحديث لانه معروف بين العلماء بالتساهل، وأختم هذه الكلمة بقول ابن حيان في قابوس بن أبي ظبيان قال فيه : ــ كان رديء الحفظ، ينفرد عن أبيه بما لا أصل له، فربما رفع المرسل وأسند الموقوف « قلت : وهذا الحديث مما انفرد به عن أبيه ولا أصل له » والله أعلم، أنظر التهذيب (205/8)

128 ــ أخرجه أبو داود في « سننه » « باب في حصى المسجد » (316/1) قال رحمه الله حدثنا محمد بن إسحاق أبو بكر (يعني الصاغاني)، حدثنا أبو بدر شجاع بن الوليد، حدثنا شريك، حدثنا أبو حصين، عن أبي صالح، عن أبي هريرة قال أبو بدر أراه قد رفعه إلى النبي ﷺقال : « ان الحصاة لتناشد الذي يخرجها من المسجد » وأخرجه كذلك من طريق الأعمش عن أبي صالح قال : كان يقال : إن الرجل إذا أخرج الحصى من المسجد يناشده « وهذا الطريق صحيح مقطوع وعنعنة الأعمش هنا لا تضر لأن أبا صالح من الشيوخ الذين أكثر عنهم الرواية معنعنته هنا محمولة على الاتصال انظر ص : 36 تعليق رقم 129

129 ــ هذا رد من المنذري رحمه الله على قول الامام أحمد «إنما يقول لنا ذكره سليمان بن مهران الخ... انظر ص :

130 ــ وانظر إلى أقوال العلماء في شجاع بن الوليد في تهذيب التهذيب (313/4)

131 ــ لفظة ساقطة من المخطوطة وهي (ليس)

132 ــ هكذا في المخطوط وهو تحريق صوابه (غير)

133 ــ هكذا بالأصل وهو سقط وتمامه (به)

134 ــ هذا كلام علمي عزيز من المنذري، وهو بمثابة قاعدة تحدد مراد كل من صدر عن هذا التعبير بدون استثناء ولكن قد يعترض معترض بأن ابن حجر قال في « هدى الساري » ص : 420 في ترجمة عبد العزيز بن المختار البصري ــ وثقة ابن معين في رواية الجنيد وغيره، وقال في رواية ابن أبي خيثمة عنه « ليس بشيء » قلت ــ أي ابن حجر ــ احتج به الجماعة، وذكر ابن القطان الفاسي أن مراد ابن معين بقوله في بعض الروايات « ليس بشيء » يعني أن أحاديثه قليلة جدا » وجوابا على هذا الاعتراض نقول : وهم من عمم قول ابن القطان هذا لأن ابن القطان نفسه لا يفهم من كلامه التعميم فإنه قال : « في بعض الروايات » لهذا ذهب الاستاذ أبوغدة إلى أن هذا القصد في عبارة ابن معين غير مطرد لانه قد جاء قوله « ليس بشيء » « ولاشيء » في مواطن عديدة من كلامه مرادا به تضعيف الرواي لا بيان قلة أحاديثه، وذكر بعض الشواهد على ما ذهب إليه في تعليقه على كتاب « الرفع والتكميل » ص : 152 ــ 282 وسأقتصر على ذكر شاهدين من تلك الشواهد :

1 ــ جاء في ميزان الاعتدال «للذهبي (460/1) وتهذيب التهذيب (404/4) في ترجمة صالح بن موسى الطلحي الكوفي « قال يحيى بن معين في : ليس بشيء ولا يكتب حديثه، وقال البخاري، منكر الحديث، وقال النسائي : متروك، وقال هاشم ابن مرثد عن ابن معين : ليس بثقة »

جاء في تهذيب التهذيب « في ترجمة » محمد بن عبد الرحمن البيلماني« (293/6) : قال البخاري وأبو حاتم والنسائي والساجي فيه : منكر الحديث وقال ابن حبان : حدث عن أبيه بنسخة شبيها بمائتي حديث، كلها موضوع لا يجوز الاحتجاج به ولا ذكره الا على وجه التعجب، وقال عثمان الدارمي عن ابن معين : ليس بشيء». فتبين من هذين المثالين إذا ما ضما الى ترجمة عبد العزيز بن مختار البصري، إن قول ابن معين في الراوي «ليس بشيء» لا يخرج عن القاعدة التي قصدها المنذر رحمه الله.

* وقد يعترض آخر بأن السخاوي في « فتح المغيث » (345/1) قال : « على أنا قد روينا عن المزني قال : سمعني الشافعي يوما وأنا أقول فلان كذاب، فقال : يا أبا ابراهيم اكس الفاظك أحسنها، لا تقل فلان كذاب، ولكن قل «حديثه ليس بشيء» كما قال السخاوي : وهذا يقتضي أنها حيث وجدت في كلام الشافعي تكون في المرتبة الثانية مع من قيل فيه كذاب. قلت : لعل الشافعي رحمه الله، أراد بقوله هذا المزني أن يجنبه القدح بالكلام الشديد فيمن لم يستحقه، لأنه ثبت عنه، رحمه الله أنه قال في كثير ابن عبد الله المزني : «ركن من أركان الكذب» وهو وصف أشد من كذاب فيحمل قوله هذا على أنه قاله في من يستحقه والله أعلم.

فمع احتمالنا معنى كذاب، إذا ما وجدت لفظة « في كلام الشافعي، فلا يخرج على قاعدة المنذري.

(135) في المخطوطة كلمة (غير) ساقطة

(136) في المخطوطة (محمولا) وهو تحريف.

(137) إلى هنا انتهت المخطوطة فلله الحمد والمنة على ما تفضل به «وسبحانك اللهم بحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك ».





الأطروحات والرسائل العلمية التي نوقشت في دار الحديث الحسنية برسم سنتي 1985 - 1986

اعداد الدكتور عمر الجيدي

أ ــ اطروحات دكتوراه الدولة في العلوم الاسلامية

ــ **عنوان الأطروحة** : منهج الاستثمار في ضوء الفقه الاسلامي.

ــ الباحث : علال الخيارى.

ــ المشرف : الاستاذ الدكتور محمد فاروق النبهان.

ــ تاريخ المناقشة : 22 جمادى الثانية 1405 ــ 15 مارس 1985.

اشتملت الدراسة على مقدمة عامة وتمهيد وثلاثة أبواب، في التمهيد تحدث الباحث عن مفهوم الاستثمار بين الفكر الفقهي والفكر المعاصر، وفي الباب الأول تحدث عن العناصر الرئيسية للاستثمار في الفقه الاسلامي، وفي الباب الثاني تحدث عن منهج الاستثمار المشروع في الفقه الاسلامي، وفي الباب الثالث بين نوع الاستثمار المحظور...

ــ **عنوان الأطروحة** : علم العلل في المغرب من خلال كتاب بيان الوهم والايهام الواقعين في كتاب الاحكام لابن القطان

ــ الباحث : ابراهيم بن الصديق.

ــ المشرف : الاستاذ الدكتور محمد فاروق النبهان.

ــ تاريخ المناقشة : 6 صفر 1406 ــ 21 اكتوبر 1985.

تقع الدراسة في باب تمهيدي واربعة أبواب، في الباب التمهيدي تكلم الباحث عن علم العلل عند علماء الحديث، وفي الباب الأول أوضح مدى تأثر المغرب بالاندلس في التعليل، وفي الباب الثاني درس كتاب الوهم والايهام لابن القطان والتعريف به، وفي الباب الثالث تحدث عن العلة عند ابن القطان، وفي الباب الرابع بين التعليل التفصيلي عند ابن القطان.

ـ عنوان الأطروحة : «مدى تأثر مصادر الالتزام في قانون الالتزامات والعقود المغربي بالفقه الاسلامي»

ـ الباحث : حمداتي شبيهنا ماء العينين

ـ المشرف : الاستاذ الدكتور محمد فاروق النبهان.

ـ تاريخ المناقشة : 28 جمادى الأولى 1406 ـ 8 فبراير 1986.

احتوت الرسالة على مدخل تمهيدي وثلاثة ابواب وفصول ومباحث، تحدث في الباب الأول عن مدى تأثر العقود في قانون الالتزامات والعقود المغربي بالفقه الاسلامي، وفي الباب الثاني تحدث عن الارادة المنفردة والاثراء بلا سبب، وفي الباب الثالث أوضح مدى تأثر نظرية العمل غير المشروع أو المسؤولية التقصيرية في قانون الالتزامات والعقود المغربي بالفقه الاسلامي..

ـ عنوان الأطروحة : أبو الفتح اليعمري، حياته وآثاره وتحقيق اجوبته.

ـ الباحث : محمد الراوندي.

ـ المشرفة : الأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن.

ـ تاريخ المناقشة : 25 جمادى الثانية 1406 ـ 7 مارس 1986.

تقع الدراسة في قسمين : الأول في الدراسة والثاني في تحقيق الأجوبة، اشتمل القسم الأول على أربعة فصول : الأول في البيت والميراث والعصر، وفيه مباحث الأول البيت اليعمري، والثاني في الميراث العلمي، والثالث في الميراث السياسي، والرابع في عصر أبي الفتح، الفصل الثاني : في حياة أبي الفتح اليعمري وفيه ثلاثة مباحث : الأول في النشأة والدراسة، والثاني في رحلات اليعمري العلمية، والثالث في وظائفه وشخصيته، والفصل الثالث في مشيخة اليعمري وفيه مبحثان الأول في معجم شيوخه، والثاني في مروياته، والفصل الرابع في آثاره وتلاميذه، والقسم الثاني مخصص لتحقيق أجوبة اليعمري.

ـ عنوان الأطروحة : «المصنفات المغربية في السيرة النبوية».

ـ الباحث : محمد يسف.

ـ المشرفة : الاستاذةالدكتورة عائشة عبد الرحمن.

ـ تاريخ المناقشة : 20 صفر 1407 ـ 25 اكتوبر 1986.

احتوت الدراسة على قسمين رئيسيين : القسم الأول يشتمل على ثلاثة

أبواب : الأول تحدث فيه الباحث عن السيرة والمغازي والاقضية والأحكام، والثاني تحدث فيه عن الأعلام والدلائل والمعجزات والشمائل والخصائص، والثالث درس فيه الصحابة والكنى والانساب، أما القسم الثاني فقد تحدث فيه عن السيرة المغربية عند المشارقة واستعرض فيه بعض المصنفات المغربية التي كان لها تأثير في المشارقة وحظيت بعنايتهم واهتمامهم مثل كتاب «الاستيعاب... والمصنفات عليه، والشقراطسية والمصنفات عليها، وكتاب الشفا والمصنفات عليه، وكتاب الروض الانف والمصنفات عليه»...

ب ــ رسائل دبلوم الدراسات العليا في العلوم الاسلامية

ــ **عنوان الرسالة** : «اعجاز القرآن في منهج القاضي عبد الجبار».
ــ الباحث : عبد النبي فاضل.
ــ المشرف : الأستاذ الدكتور عبد السلام الهراس.
ــ تاريخ المناقشة : 4 جمادى الأولى 1405 ــ 26 يناير 1985.

تقع الدراسة في مقدمة تعريفية بالقاضي عبد الجبار وآثاره وثلاثة أبواب تحدث في الباب الأول عن مباحث الخبر وحقيقته، والتواتر وخصائصه وشبهات حول التواتر، والتواتر والمنهج التاريخي النقدي، وتوثيق القرآن وتنزيهه عن المطاعن، وفي الباب الثاني تحدث عن اعجاز القرآن ووظيفة المعجزة، والتحدي والمعاجزة، وفي الباب الثالث تحدث عن منهج القاضي عبد الجبار في الاعجاز والاعجاز بالنظم وتطور نظرية النظم.

ــ **عنوان الرسالة** : «الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح».
ــ الباحث : عبد الكريم اسماعيل صباح.
ــ المشرف : الأستاذ ادريس الكتاني.
ــ تاريخ المناقشة : 11 جمادى الأولى 1405 ــ 2 فبراير 1985.

اشتملت الدراسة على مدخل واربعة ابواب في الباب الأول تحدث عن تدوين الحديث وشروط الرواية، وفي الباب الثاني تحدث عن منهج المحدثين في تصحيح الحديث والمفاهيم النظرية لشرطي العدالة والضبط والتطبيق الميداني لمفاهيم العدالة والضبط واتصال السند. وفي الباب الثالث تحدث عن منهج الفقهاء الاصوليين في تصحيح الحديث وتحدث في الباب الرابع عن دور الاجتهاد في تصحيح الحديث، وشروط الاجتهاد في

تصحيح الحديث عند المتقدمين والمتأخرين، ونشأة مفهوم تخريج الأحاديث وطرق التخريج...

ــ عنوان الرسالة : «**اقطاع الأراضي في الفقه الاسلامي** وتطبيقاته في الدولة المغربية».

ــ الباحث : عبد السلام غرميني.

ــ المشرف : الاستاذ الدكتور ابراهيم حركات

ــ تاريخ المناقشة : 20 رجب 1405 ــ 11 ابريل 1985.

تقع الدراسة في مقدمة تمهيدية وبابين وفصول ومباحث، في الباب الأول عرف بفقه الاقطاع في المشرق والمغرب وعلاقة الاقطاع بتشريعي الاحياء والحمى وتحدث عن حقيقة الاقطاع في الفقه الاسلامي واقسامه وحقيقته الشرعية وحجيته والأرض العامر واقطاع التمليك والأرض الموات وأرض المعادن واقطاع الانتفاع وأنواعه، والحيازة في الأقطاع، وفي الباب الثاني تحدث عن تطبيقات الاقطاع في الدولة المغربية بعد الفتح الاسلامي في عصر الموحدين والمرينيين والوطاسيين والسعديين والعلويين.

ــ عنوان الرسالة : «**المذهب المالكي في نيجيريا**».

ــ الباحث : صالح أكنوى.

ــ المشرف : الأستاذ الدكتور عبد السلام الادغيري.

ــ تاريخ المناقشة : 13 شوال 1405 ــ 2 يوليوز 1985.

تقع الدراسة في مقدمة وثلاثة أبواب تحدث في المقدمة عن نيجيريا من حيث التسمية والأصل والاشتقاق والموقع والحدود والمساحة والمناخ والثروات الطبيعية والسكان والأديان، وفي الباب الأول تحدث عن التعريف بالمذهب المالكي نشأته وتطوره والتعريف بصاحبه، وفي الباب الثاني تحدث عن المذهب في نيجيريا من حيث دخوله وانتشاره ودور التجار والمرابطين في نشره، وفي الباب الثالث تحدث عن تطبيق المذهب المالكي في نيجيريا والتحديات التي تواجه المذهب والاسلام هناك والمسائل التي يثور حولها الخلاف، وتحدث اخيرا عن الاستعمار والتبشير والمرابطين الجدد وخطر ذلك على الاسلام.

ــ عنوان الرسالة : «**الحركة العلمية في سبتة خلال القرن السابع الهجري**».

ــ الباحث : اسماعيل الخطيب.

ــ المشرف : الاستاذ الدكتور عبد السلام الهراس.

ــ تاريخ المناقشة : 19 شوال 1405 ــ 8 يوليوز 1985.

تقع الدراسة في تمهيد وأربعة أبواب : اعطي في التمهيد نظرة تاريخية عن مدينة سبتة من الفتح إلى دولة العزفيين مرورا بعصري المرابطين والموحدين، وفي الباب الأول تحدث عن الكتاتيب والمساجد والمدارس والمكتبات ودور العلماء وطرق التعليم والمناظرة وأوقات الدرس في سبتة، وفي الباب الثاني تحدث عن كتب الدرس من تفسير وأصول وغيرها. وفي الباب الثالث تحدث عن كتب اللغة والنحو والأدب، وفي الباب الرابع تحدث عن التاريخ والجغرافية والرياضة والطب والتصوف..

— **عنوان الرسالة** : «غرر المحاضرة ورؤوس مسائل المناظرة » الشهير «بشرح فصول الاحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام» لأبي الوليد الباجي — تقديم وتحقيق —

— الباحثة : البتول بنعلي.
— المشرف : الاستاذ الدكتور عبد السلام الهراس.
— تاريخ المناقشة : 8 ذي القعدة 1405 — 27 يوليوز 1985.

اشتملت الدراسة على قسمين : الأول في ترجمة الباجي ويشتمل على مباحث . الأول في مصادر الباجي وعصره، الثاني في الحياة العلمية، الثالث في التعريف بأسرة الباجي وشيوخه وتلاميذه ورحلته وشخصيته ومؤلفاته، والرابع في دراسة الكتاب المحقق من حيث التعريف به ونسخه ومنهجية مؤلفه ومنهج التحقيق، والقسم الثاني مخصص لتحقيق النص.

— **عنوان الرسالة** : «رواية الحديث بين المدرسة الحجازية والمدرسة العراقية»
— الباحث : عثمان الطه.
— المشرف : الأستاذ الدكتور يوسف الكتاني.
— تاريخ المناقشة : 5 جمادى الثانية 1406 — 15 فبراير 1986.

تقع الدراسة في مدخل وثلاثة أبواب تحدث في المدخل عن التعريف بالسنة والحديث النبوي في الصدر الأول، ومنهج تلقي الحديث النبوي، وفي الباب الأول تحدث عن مدرسة الحديث الحجازية من حيث مفهوم الرواية عند الحجازيين والمنهج الحجازي في جيل الصحابة وشيوخ المدرسة في الرواية وعن الامام مالك وموطئه، وفي الباب الثاني تحدث عن مدرسة الحديث العراقية من حيث نشأتها ومنهجها وشيوخها، وفي الباب الثالث تحدث عن الرواية والتدوين...

ـ **عنوان الرسالة** : « **البرهان في ترتيب** سور القرآن لأبي جعفر بن الزبير »
دراسة **وتحقيق**

ـ **الباحث** : **محمد الشعباني**.

ـ **المشرف** : **الأستاذ** الدكتور **عبد السلام** الهراس.

ـ **تاريخ المناقشة** : 26 جمادى الثانية **1406** ـ 8 مارس 1986.

تقع الدراسة في قسمين : **الأول للدراسة** والثاني لتحقيق النص، تحدث في القسم الأول عن جمع **القرآن** وتدوينه **وترتيبه والتناسب** بين سوره، كما تحدث عن عصر ابن الزبير وترجمته ومؤلفاته، فدرس **الحياة السياسية والعلمية** ونشأة ابن الزبير وشيوخه وتلاميذته ومؤلفاته وصحة نسبة الكتاب إلى ابن **الزبير، والقسم** الثاني خصص لتحقيق النص.

ـ **عنوان الرسالة** : أحكام **العميان في** ضوء الفقه الاسلامي.

ـ **الباحث** : مصطفى القضاة.

ـ **المشرف** : الاستاذ الدكتور عمر **الجيدي**.

ـ **تاريخ المناقشة** : 4 شعبان 1406 ـ **14** ابريل 1986.

اشتملت الدراسة على **مقدمة وسبعة** أبواب : الباب الأول في التعريف بالمعوقين والأعمى **وموقف المجتمعات** البشرية منه، **وفي** الباب الثاني تحدث عن أحكام الأعمى في العبادات ويشتمل على مباحث، **وفي الباب الثالث** تحدث عن أحكام الأعمى في الأسرة (الأحوال الشخصية)، وفي الباب **الرابع** تحدث عن أحكام الأعمى في العقود والمعاملات، وفي الباب الخامس درس **احكام الأعمى** في القضاء والشهادات، وفي الباب السادس بين **أحكام الأعمى** في **الدماء والحدود**، وفي الباب السابع تحدث عن أحكام الأعمى في **مسائل مختلفة**.

لائحة الأطروحات العلمية التي نوقشت في دار الحديث الحسنية

من أجل الحصول على دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية

عنوان الأطروحة / صاحبها / تاريخ المناقشة

1 — أبو عبد الرحمان بقي بن مخلد القرطبي شيخ الحفاظ بالاندلس / السيد معمر نورى / 12 شعبان 1398 — 18 يوليوز 1978.

2 — «عمل اليوم والليلة» للامام النسائي — دراسة وتحقيق — / السيد فاروق حمادة / 25 شوال 1398 — 28 شتنبر 1978.

3 — حكم الاسرى في الاسلام ومقارنته بالقانون الدولي العام / السيد عبد السلام الادغيري / 20 ربيع الأول 1399 — 17 يبراير 1979.

4 — «كتاب الناسخ والمنسوخ» لابي بكر بن العربي المعافري — دراسة وتحقيق — /السيد عبد الكبير العلوي المدغري / 15 شعبان 1399 — 10 يوليوز 1979.

5 — « قواعد الفقه » للامام أبي عبد الله محمد المقري الجد — دراسة وتحقيق — /السيد محمد الدردابي/22 جمادى الأولى 1400 — 8 ابريل 1980.

6 — مدرسة الامام البخاري في المغرب / السيد يوسف الكتاني / 19 جمادى الثانية 1400 — 5 مايو 1980.

7 — رسالة القضاء لامير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه — توثيق وتحقيق ودراسة — / السيد احمد سحنون / 9 شعبان 1400 — 23 يونيه 1980.

8 — العرف في المذهب المالكي ومفهومه لدى علماء المغرب / السيد عمر الجيدي / 11 شعبان 1400 — 25 يونيه 1980.

9 — منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي / السيد صلاح الدين إدلبي / 16 محرم 1401 — 24 نونبر 1980.

10 — «فتح المجيد بكفاية المريد» للشيخ عبد السلام اللقاني — دراسة وتحقيق — / السيد داود علي الفاضل / 20 صفر 1405 — 14 نونبر 1984.

11 ــ منهج الاستثمار في ضوء الفقه الاسلامي / السيد علال الخياري / 22 جمادى الثانية 1405 ــ 15 مارس 1985

12 ــ علم العلل في المغرب السيد ابراهيم بن الصديق / 6 صفر 1406 ــ 21 اكتوبر 1985.

13 ــ مدى تأثر مصادر الالتزام في قانون الالتزامات والعقود المغربي بالفقه الاسلامي /السيد حمداتي شبيهنا ماء العينين / 28 جمادى الأولى 1406 ــ 8 يبراير 1986.

14 ــ الحافظ ابن سيد الناس أبو الفتح اليعمري ــ حياته وآثاره وتحقيق أجوبته / السيد محمد الراوندي / 25 جمادى الثانية 1406 ــ 7 مارس 1986.

15 ــ المصنفات المغربية في السيرة النبوية / السيد محمد يسف / 20 صفر 1407 ــ 25 أكتوبر 1986.

16 ــ تحقيق ودراسة كتاب «التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح» لأبي الوليد الباجي / السيد أحمد لبزار / 10 ذي القعدة 1407 ــ 7 يوليوز 1987.



* * *

لائحة الرسائل العلمية التي نوقشت في دار الحديث الحسنية
من أجل الحصول على دبلوم الدراسات العليا في العلوم الإسلامية

(عنوان الرسالة / صاحبها / تاريخ المناقشة)

1 ـ البينات أو وسائل الاثبات في **الشريعة الاسلامية** / السيد محمد ابن معجوز المزغراني / 22 صفر 1390 ـ 29 ابريل 1970.

2 ـ الأسس الاسلامية لبناء الأسرة / السيد محمد حبيب احساين / 20 ربيع الثاني 1390 ـ 25 يونيه 1970.

3 ـ الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري ونوع اشتراكيته / السيد احمد لسان الحق / 20 ربيع الثاني 1390 ـ 25 يونيه 1970.

4 ـ الحسبة في الاسلام / السيد الوليد المريني العمراني / 2 جمادى الأولى 1390 ـ 6 يوليوز 1970.

5 ـ سيدي محمد بن عبد الله وآثاره العلمية والاصلاحية / السيد الحسن العبادي / 16 محرم 1391 ـ 14 مارس 1971.

6 ـ الواح جزولة والتشريع الاسلامي / السيد محمد العثماني / 18 محرم 1391 ـ 16 مارس 1971.

7 ـ أصول المسيحية من القرآن الكريم / السيد داود علي الفاضل / 5 رمضان المعظم 1393 ـ 3 اكتوبر 1973.

8 ـ حياة البخاري وانتماؤه إلى الاجتهاد / السيد محمد الادوزى / 4 صفر الخير 1394 ـ 27 يبراير 1974.

9 ـ المدرسة القرآنية بالمغرب من الفتح الاسلامي إلى ابن عطية / السيد عبد السلام الكنوني / 17 جمادى الأولى 1394 ـ 8 يونيه 1974.

10 ـ رباعيات الامام البخاري / السيد يوسف الكتاني / 28 جمادى الأولى 1394 ـ 19 يونيه 1974.

11 ـ النقود والمصارف التجارية / السيد مروان القيسي / 29 جمادى الأولى 1394 ـ 20 يونيه 1974.

12 ــ الفقيه أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي / السيد عبد الكبير العلوي المدغري / 30 جمادى الأولى 1394 ــ 21 يونيه 1974.

13 ــ الحق الشخصي بين الشريعة والقانون / السيد ادريس امزيان / 11 جمادى الثانية 1394 ــ 2 يوليوز 1974.

14 ــ الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، نشأته وتطوره والتجديد فيه / السيد المهدي الوافي / 1 ذي القعدة 1394 ــ 16 نونبر 1974.

15 ــ تحقيق الكتاب « نيل النجاح على غرة الصباح » لسيدي عبد الله بن ابراهيم العلوي / السيد محمد الكبير العلوي / 12 ذي القعدة 1394 ــ 27 نونبر 1974

16 ــ النظام الحربي في الاسلام / السيد عبد السلام الادغيري / 6 محرم 1395 ــ 19 يناير 1975.

17 ــ الزندقة والزنادقة / السيد عاطف شكري / 9 محرم 1395 ــ 22 يناير 1975.

18 ــ الجرح والتعديل في المدرسة المغربية للحديث / السيد إبراهيم بن الصديق / 21 صفر 1395 ــ 5 مارس 1975.

19 ــ دور الحديث في الاسلام / السيد الحسين وكاك / 21 ربيع الثاني 1395 ــ 3 مايو 1975.

20 ــ المرأة المسلمة بين التكريم الاسلامي والامتهان الحضاري / الاستاذ احمد الوافي / 5 جمادى الأولى 1395 ــ 17 مايو 1975.

21 ــ دراسة مقارنة للمسطرة بين التشريعين / السيد عبد الله البكوري / 23 جمادى الأولى 1395 ــ 4 يونيه 1975.

22 ــ اسباب الخلاف بين الأئمة الأربعة / السيد أحمد الصمدي / 5 جمادى الثانية 1395 ــ 15 يونيه 1975.

23 ــ كعب الاحبار ــ حياته ــ آثاره ــ تجريحه ــ تعديله / السيد صلاح الدين إدلبي / 8 جمادى الثانية 1395 ــ 18 يونيه 1975.

24 ــ «تحرير المقالة في شرح نظائر الرسالة للامام الحطاب ــ تحقيق ودراسة ــ / السيد احمد سحنون / 9 جمادي الثانية 1395 ــ 19 يونيه 1975.

25 ــ منهج علماء المسلمين في الجرح والتعديل / السيد فاروق حمادة / 14 جمادى الثانية 1395 ــ 24 يونيه 1975.

26 ــ الصحابة الشعراء / السيد محمد الراوندي / 17 جمادى الثانية 1395 ــ 27 يونيه 1975.

27 ــ الاستشراق بين العلم والتبشير / السيد محمد الدردابي / 22 جمادى الثانية 1395 ــ 2 يوليوز 1975.

28 ــ الاسلام وايديولوجيات الفكر المعاصر / السيد علال الخياري / 6 ربيع الأول 1396 ــ 8 مارس 1976.

29 ــ المرسل من الحديث وآراء الائمة فيه / السيد محمد الغدامسي / 15 ربيع الأول 1396 ــ 17 مارس 1976.

30 ــ الاجماع واثره في التشريع الاسلامي / السيد محمد الورياغلي / 19 ربيع الثاني 1396 ــ 19 ابريل 1976.

31 ــ محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس مع بقي بن مخلد / السيد معمر نوري / 24 جمادى الثانية 1396 ــ 23 يونيه 1976.

32 ــ الرواية المغربية للسيرة النبوية / السيد محمد يسف / 3 رجب 1396 ــ 1 يوليوز 1976.

33 ــ الحديث الصحيح وأثره في التشريع الاسلامي / السيد عبد الصمد العاقل / 7 رجب 1396 ــ 5 يوليوز 1976.

34 ــ معاذ بن جبل رضي الله عنه واجتهاده القضائي / السيد الحسين التاويل / 14 رجب 1396 ــ 13 يوليوز 1976.

35 ــ ابن عرضون الكبير، حياته وآثاره / السيد عمر الجيدي / 27 جمادى الأولى 1397 ــ 16 مايو 1977.

36 ــ قانون التأويل «لابن العربي ــ دراسة وتحقيق ــ / السيد المصطفى صغيري / 29 جمادى الأولى 1397 ــ 18 مايو 1977.

37 ــ «تحقيق المذهب من أن النبي ﷺ كتب» تأليف أبي الوليد الباجي / دراسة وتحقيق ــ / السيد احمد لبزار / 16 رجب 1397 ــ 4 يوليوز 1977.

38 ــ نظام الحكم في الاسلام ومدى اعتماده على مبدإ الشورى / السيد علي أيت علي 25 رجب 1397 ــ 13 يوليوز 1977.

39 ــ «تقييد وقف القرآن الكريم» للامام الهبطي ــ دراسة وتحقيق ــ / السيد الحسن وكاك / 26 رجب 1397 ــ 14 يوليوز 1977.

40 ــ موقف اليهود من الاسلام / السيد السعيد بوركبة / 12 شوال 1397 ــ 26 شتنبر 1977.

41 ــ النبوة والدين / السيد محمد الصقلي / 6 ذي القعدة 1397 ــ 20 اكتوبر 1977.

42 ــ دراسة عن القاضي عياض / السيد احمد بغداد / 2 صفر 1398 ــ 12 يناير 1978.

43 ــ موسى عليه السلام بين القرآن والبهتان / السيد فؤاد عبد اللطيف عثمان / 16 ربيع الأول 1398 ــ 24 يبراير 1978.

44 ــ «الوضع الجديد لفن المخارج والصفات، مع ما والاه من فني الفواصل والتجويد» دراسة وتحقيق / السيد احمد محمود مسكه / 29 ربيع الأول 1398 ــ 9 مارس 1978.

45 ــ يحيى ابن يحيى الليثي وروايته الموطأ / السيد محمد الشرحبيلي / 29 ربيع الأول 1398 ــ 9 مارس 1978

46 ــ منهجية الدعوة إلى الله / السيد محمد أبو الفضل / 12 جمادى الأولى 1398 ــ 20 ابريل 1978.

47 ــ تحقيق مسائل ابن رشد (الجد) المتوفى 520 هـ السيد محمد الحبيب التجكاني / 21 جمادى الثانية 1398 ــ 29 مايو 1978.

48 ــ فقه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما فى المعاملات / السيد محمد سلامة / 24 جمادى الثانية 1398 ــ 1 يونيه 1978.

49 ــ «إيضاح المسالك إلى قواعد الأمام مالك» للامام الونشريسي ــ دراسة وتحقيق / السيد احمد الخطابي / 3 رجب 1398 ــ 10 يونيه 1978.

50 ــ الامام أبو عبد الله محمد بن احمد المسناوي، علمه والقول في اجتهاده وآثاره / السيد إدريس خليفة / 19 ذي الحجة 1398 ــ 20 نونبر 1978.

51 ــ «الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة» للعلامة الحسين الشوشاوي ــ دراسة وتحقيق / السيد ادريس عزوزي / 30 ذي الحجة 1398 ــ 1 دجنبر 1978.

52 ــ التفسير المنسوب إلى ابن عربي / السيد محمد كركب / 27 ربيع الأول 1399 ــ 24 يبراير 1979.

53 ــ الامام الشافعي ومنهجه في التفسير في كتابيه «الأم» و «الأحكام» / السيد عبد الخالق نور علي / 22 رجب 1399 ــ 18 يونيه 1979

54 ـ كتاب النبي ﷺ إلى أهل المدينة ـ توثيق وتحقيق ودراسة / السيد خليفة المحفوظي / 5 شعبان 1399 ـ 30 يونيه 1979.

55 ـ الصورية في الشريعة والقانون / السيد حمداتي شبيهنا ماء العينين / 28 محرم 1400 ـ 18 دجنبر 1979.

56 ـ الحلال والحرام «لأبي الفضل راشد بن ابي راشد الوليدى ـ دراسة وتحقيق ـ/ السيد عبد الرحمن العمراني الادريسي / 30 محرم 1400 ـ 20 دجنبر 1979.

57 ـ الامثال في القرآن الكريم / السيد أبو بكر المريني / 26 صفر 1400 ـ 15 يناير 1980.

58 ـ الاجتهاد ومقتضيات العصور / السيد محمد هشام الايوبي / 4 ربيع الأول 1400 ـ 22 يناير 1980.

59 ـ مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي / السيد عبد الهادي الحسيسن / 19 ربيع الأول 1400 ـ 6 ببراير 1980.

60 ـ الامام أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري / السيد محمد بنيعيش / 21 جمادى الثانية 1400 ـ 7 مايو 1980.

61 ـ اختلاف القراءات واثره في التفسير واستنباط الأحكام / السيد عبد الهادي حميتو / 10 شعبان 1400 ـ 24 يونيه 1980.

62 ـ الحياة الفكرية بشفشاون وأحوازها خلال القرن العاشر الهجري / السيد عبد القادر العافية/13 شعبان 1400 ـ 27 يونيه 1980.

63 ـ ابو الحسن الحرالي المراكشي، آثاره ومنهجه في التفسير / السيد محمادى الخياطي / 6 صفر 1401 ـ 14 دجنبر 1980.

64 ـ «الإيضاح لما ينبهم عن الورى في قراءة عالم ام القرى» لابي زيد عبد الرحمن بن القاضي ـ دراسة وتحقيق ـ / السيد محمد بالوالي / 20 جمادى الثانية 1401 ـ 25 ابريل 1981.

65 ـ نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي / السيد عبد السلام العسري / 23 جمادى الثانية 1401 ـ 28 أبريل 1981.

66 ـ العلمانية وآثارها على الاوضاع الاسلامية في تركيا / السيد عبد الكريم المشهداني / 13 رجب 1401 ـ 18 مايو 1981.

67 ـ إعجاز القرآن في منهاج القاضي عبد الجبار ـ عرض مقارن ـ / السيد عبد النبي فاضل / 4 جمادى الأولى 1405 ـ 26 يناير 1985.

68 ــ الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح / السيد عبد الكريم اسماعيل صباح / 11 جمادى الأولى 1405 ــ 2 يبراير 1985.

69 ــ دراسة عن اقطاع الأراضي في الفقه الاسلامي وتطبيقاته في الدولة المغربية / السيد عبد السلام غرميني / 20 رجب 1405 ــ 11 ابريل 1985.

70 ــ المذهب المالكي في نيجيريا / السيد صالح اوكنوى / 13 شوال 1405 ــ 2 يوليوز 1985.

71 ــ الحركة العلمية في سبتة في القرن السابع الهجري / السيد اسماعيل الخطيب / 19 شوال 1405 ــ 8 يوليوز 1985.

72 ــ «غرر المحاضرة ورؤوس مسائل المناظرة» الشهير «بشرح فصول الاحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام» لابي الوليد الباجي ــ تقديم وتحقيق ــ/ السيدة البتول بنعلي / 8 ذي القعدة 1405 ــ 27 يوليوز 1985.

73 ــ رواية الحديث بين المدرسة الحجازية والمدرسة العراقية / السيد عمان الطه / 5 جمادى الثانية 1406 ــ 15 يبراير 1986.

74 ــ «البرهان في ترتيب سور القرآن «لأبي جعفر احمد بن ابراهيم بن الزبير ــ دراسة وتحقيق / السيد محمد شعباني / 26 جمادى الثانية 1406 ــ 8 مارس 1986.

75 ــ احكام العميان في ضوء الفقه الاسلامي / السيد مصطفى القضاة / 4 شعبان 1406 ــ 14 ابريل 1986.

76 ــ الحركة السلفية بين المشرق والمغرب واثرها في التحرير والاصلاح / السيد علي أبو لعكيك / 16 جمادى الأولى 1407 ــ 17 يناير 1987.

77 ــ العام وتخصيصه في الاصطلاح الاصولي نظرية وتطبيقا / السيد ادريس حمادى / 23 جمادى الأولى 1407 ــ 24 يناير 1987.

78 ــ «ارشاد اللبيب إلى مقاصد حديث الحبيب» لابن غازي ــ دراسة وتحقيق / السيد عبد الله التمسماني / 5 شعبان 1407 ــ 4 ابريل 1987.

79 ــ التعسف في استعمال الحق على ضوء المذهب المالكي والقانون المغربي / السيد محمد رياض / 17 شعبان 1407 ــ 16 أبريل 1987.



الفهرس

المقالات العلمية

نصوص مختارة من الرسائل التي نوقشت في دار الحديث الحسنية

أبحاث تمهيدية مقدمة الى دار الحديث الحسنية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

رقم الإيداع القانوني

6 / 1979

ISSN 0851 — 0245

